أفكار

afkar

#15
أبـريــل
2017

شهرية تعنى بقضايا الفكر والدين **الثمن 20**

مدير النشر : عبد القادر الشـــاوي

إرث محمد عابـد الجابري



a f k a r

أفكار

مضامين الدراسات والمقالات
الواردة في المجلة، لا تعبر بالضرورة عن آراء
المجلة، وإنما تعبر أساساً على آراء واجتهادات
أصحابها، مع التأكيد اللازم بأن مشروع
المجلة ينتصر للتعددية الفكرية، لأنها لا
تحتكر رأياً أو اجتهاداً.

مجلة أفكـــار

شهرية فكرية تصدر عن المجموعة الإعلامية «آخر ساعة»

مدير النشر : **عبد القادر الشـــاوي**

رئيس التحرير : **منتصر حمادة**

المدير الفني : **أمين جلايدي**

رســوم : **محمد العابد**

العنوان البريدي : شقة 10، عمارة رقم 44، شارع فرنسا، أكدال، الرباط

الهاتف : 212537681919

الطباعة : PRESTIGIAPRINT

الإيداع القانوني : 212537681919

ردمد : 2489-0782

البريد الإلكتروني: afkarevue@gmail.com

فهـــرس

فهـــرس

a f k a r

افتتاحية

افتتاحية.

قلق المعرفة ومقتضى الفكرانية

«أفكـــــــــار»

على غـرار العديد من الـرمـوز الفكرية في هـذا المجال الـتـداولي أو ذاك، مرّ الـراحـل محمد عابد الجابري مـن امتحان مصيري يهم التوفيق بـين العمل السياسي/ الحزبي والعمل البحثي.

ومع أنه ـ نظرياً على الأقل ـ لا يوجد أي مانع من أن يجمع قلم ما بين عدة انشغالات واهتمامات، من قبيل الجمع بين العمل البحثي والعمل السياسي والعمل الجمعوي وغيره، إلا أن هذا الجمع، يحتمل تبعات أشبه بضرائب عند الأقلام التي تروم الإبداع أكثر في المجال البحثي، وحالة الجابري جديرة بالتأمل، على غرار حالات أخرى، منها عبد الله العروي أو الراحل محمد جسوس وغيرهم كثير.

[لن نتحدث هنا عن الذين يجمعون بين كل شيء، من قبيل الجمع بين السياسة والكتابة والإعلام والنقابة والوعظ وما إلى ذلك، ومن حقهم ذلك، ولكن نحسبُ أن هؤلاء لا علاقة لهم بالعلوم التي يمكن أن تنفع الناس، وإن توهموا خِلاف ذلك، ومجالنا التداولي يعج بلائحة عريضة من أمثلة في هذا السياق].

يصعب الحسم في مُجمل المُحددات التي تقف وراء قرار الجابري أخذ مسافة نهائية من العمل السياسي/ الحزبي والتفرغ للعمل البحثي ومعه مهام التعليم في المؤسسة الجامعية، ولكن مؤكد أن صدور أغلب أعمال الراحل ما كانت ستتم بالصيغة التي جرت، لو أن مُحررها بقي حبيس الالتزامات التنظيمية التي يفرضها العمل السياسي، والتي تؤثر حتماً على المسار العلمي للمعني بهذا العمل، وبشكل سلبي في الغالب، كما جرى عملياً، مع حالة محمد جسوس، على سبيل المثال لا الحصر.

صحيح أن شهرة الجابري ذات صلة أيضاً بالارتباط السياسي الحزبي، المحلي والإقليمي/ القومي، حيث ساعده هذا الانتماء، بشكل أو بآخر، في الترويج لأعماله، قبل أخذه مسافة للتفرغ أكثر، ولكن صحيح أيضاً أنه لولا أخذه لاحقاً تلك المسافة، لما حرّر وأبدع في التأليف، وبالتالي، على فرض أنه بقي حاضراً تنظيمياً في المشروع الحزبي، في عز الفورة اليسارية، محلياً وإقليمياً، لما كانت لهذه الفورة أن تروج لأعمال الجابري لو لم يُحرّر ما يستحق ذلك: الأصل هنا مرتبط بالإبداع، أما الترويج والدعاية والاحتضان، فمسألة لاحقة، بصرف النظر عن مضامين هذا الإبداع، لأن هذه مهمة النقاد وباقي الأعلام المعنية بهذه المشاريع العلمية.

من حق الفاعل البحثي الاشتغال في العمل السياسي والحزبي، بل إن مُجرد توجيه النصح لهذا الفاعل بخصوص أحقية الانتماء الحزبي من عدمه، مسألة أقرب إلى فرض الوصاية عليه، وبالتالي هذه حرية شخصية أساساً، ولا يحق لأحد التدخل فيها؛

إلا أن الوجه الآخر لهذه الحرية الشخصية، كما عاينا مع حالة الجابري، يُفيد بأن هذا الاشتغال الحزبي حافل بالضرائب، وغالباً ما يتم التركيز على «ضرائب الشكل» قصيرة الأمد، عوض تسليط الضوء على

«ضرائب المضمون» طويل الأمد: نقصد بالضرائب الأولى تسليط الضوء على انتصار الفاعل البحثي للمواقف الحزبية، على حساب المواقف المعرفية، كما نُعاين في عديد حالات، مع الأقلام البحثية الفكرانية (الإيديولوجية)، بصرف النظر عن طبيعة مرجعيتها الفكرانية؛ في حين أن الأهم هنا، يكمن في مقتضى «ضرائب المضمون»، وهي ذات صلة بالأفق الإصلاحي لاجتهادات القلم البحثي المعني، أياً كانت الحقول العلمية التي يشتغل فيها، ومن هنا أهمية الاشتغال على إرث الراحل محمد عابد الجابري: هل يمكن الحديث عن «مدرسة الجابري» اليوم؟ من الذين استفادوا من أعمال الجابري خدمة للهم المعرفي النافع، الذي يُفيد الأوطان والإنسانية؟ ما الذي نأخذ من الراحل وما الذي نتركه، من باب «كل يُؤخذ من كلامه ويُرد» كما جاء في الأثر؟ ما هي مكانة محمد عابد الجابري اليوم، في فكر وإعلام ومجتمع ما بعد رحيل الفقيد؟

أسئلة مؤرقة، أخذاً بعين الاعتبار أننا لم نطرق بعدُ مقام «مجتمع المعرفة» و«مجتمع الاعتراف» وما إلى ذلك.

الأقلام البحثية ذات الهواجس السياسية ــ وهي قطعاً هواجس مشروعة، مادامت تروم الإصلاح ــ توجد في مأزق رهيب كلما تعلق الأمر بالتوفيق بين قلق المعرفة ومقتضى الفكرانية: الانتصار لقلق المعرفة على حساب مقتضى الفكرانية شيء، والانتصار لمقتضى الفكرانية على قلق المعرفة شيء آخر، والأدهى أن التوسط بين المقامين أمر عصي نظرياً وعملياً في آن.

والله ولي التوفيق.

a f k a r

إشراقات

الفنـــان الصوفي الشيخ عبد اللطيف بنمنصـــور: إضاءات أولية حول العَلَم وأعماله

محمد التهامي الحراق *mtelharrak@hotmail.com* // باحث في الإسلاميات والتصوف

كلما أزِف شهرُ أبريل، عَبرت المُخيلةَ صورٌ ومشاهدُ، وانقدحت في الدخيلة أحاسيسُ حنين وآثار ذكريات؛ صورٌ ومشاهد وأحاسيس وآثار تسلبُ المهجةَ جملةً واحدة لا شيئاً فشيئاً، وتلفِظ بالذات في بحرٍ لُجِّي من الاستحضار الحزين، هو استذكار شقي للحظات فقدت بهجَتها إلى الأبد، وصار الخيال الكليلُ يلاحق نكهَتها الهاربةَ بلا طائل، يكِدُّ في التقاط بعض التفاصيلِ التي تهمسُ اللغة بصداها، فيما صورُها تنأى عن الرصدِ وتنِدُّ على القبض، مثل ماء ينسرب من كفِّ طفل عطشان، أو حُلم جميل ليلُهُ أبداً لن تتكرر. وعند هذا التأبِّي تنفجر أسئلةٌ حيرى عن العبورِ والزمانِ والموتِ والمعنى والروح والسفر بين الأزل والأبد؛ أسئلة ما تفتأ تقيمُ في الحيرة كلّما استعرضتُ أسماءَ العابرين الذين كان لهم نصيبٌ في وعي الذاتِ بذاتها؛ وهي أسماء يتسع دفترُها، وتُمعِنُ في نكء جراح الفراق الغائرة، فيما تمتد الحيرةُ المستعِرة، ويتأجَّجُ أوارها استشرافاً للحظة أجَلية تُصيِّر الحيرةَ ذكرى، ومعها تستحيلُ الذاتُ اسماً آخر في دفتر العابرين.

في مثل هذا الشهرِ من عام 2010م، غادرنا عَلمٌ صوفي وأدبي وموسيقي مغربي كبير، أستاذُنا وشيخُنا «أميرُ الأدراج» و«حادي الذاكرين» و«شيخُ المادحين والمسمعين بالمغرب» سيدي عبد اللطيف بنمنصور رحمه الله. واستحضارا لهذا العَلَم وذكراه، وتعريفاً بمكانته وعطاءاته، وتقديراً لمجهوداتِه واجتهاداته، نبسطُ هنا أمام المهتمين بالتراث الثقافي والفني العربي الإسلامي بوجه عام، والدارسين للموسيقى المغربية في وجهيها الأندلسي والصوفي بوجه خاص، دراسةً تمهيدية نحاول من خلالها تقديم مفاتيح نخالُها رئيسة للاقتراب من شأو هذا العَلَم، والوقوفِ عند أعماله وإسهاماته في صيانة وإثراء التراث الثقافي المغربي، وتعيينا فنَّي طرب الآلة والسماع الصوفي. تلكَ أدنى دركاتِ الاعترافِ بأستاذية استثنائيةٍ طمعاً في وفاءٍ لم نتأهّل بعدُ لاستحقاقاته.

1 - الشيخ بنمنصور ابن الزاوية

بمجرد ما أن نهم بالاقتراب من تجربة فقيد فني طرب الآلة وموسيقى القوم، الفقيه العدل الحافظ المبدع الذواقة الشيخ عبد اللطيف محمد بنمنصور (1926م-2010م)، فإننا نكتشف أننا إزاء فنان

بالمعنى البحر للكلمة. فأعماله من التنوع والتعدد والثراء والبذخ والغنى ما يضيق عن الاستقصاء في صفحات محدودة وأسطر معدودة، إذ تمتد حياته الفنية على مسافة زمنية تربو على ستين سنة؛ مسافة زمنية وإبداعية جعلت من الشيخ بنمنصور ذخيرة أهل فنه ويتيمة عصره في بابه ومجاله. إنه بحق موسوعةٌ حية في فن السماع، بشِقَّيه المديح النبوي والسماع المجرد (كلام القوم) (1)، ومرجعيةٌ عز نظيرها ومثيلها في الموسيقى الأندلسية المغربية المنعوتة بطرب الآلة.

فبالإضافة إلى ما يتحلى به الشيخ بنمنصور من ذاكرة قوية وحافظة حادة ونافذة، بوأته منبراً عالياً ومنزلة سامية ونادرة في باب حفظ القصيد (أي الشعر الفصيح الموزون ذي البناء العمودي)، والموشحات (أي النمط الشعر الأندلسي ذي اللغة الفصيحة المبني على نظام الأقفال والأبيات وتنويع القوافي والأوزان)، والأزجال (أي النصوص المنظومة بالعامية الأندلسية)، والبراول (وهي شكل من شعر الملحون المنظوم بالعامية المغربية)، فإن للأستاذ بنمنصور ذائقةً أدبية رقيقة ودقيقة تحتفي بالبهي والرفيع، وتمج الدنيء والوضيع؛ ذائقة صقلتها معاشرتُه الطويلة والمتبحرة للنصوص الشعرية في المخطوطات والكنانيش والمجاميع والدواوين، وكذا مصاحبته للشيوخ، وأخذه عن زمرة طيبة عالية الباع من العلماء والفقهاء، وأرباب فني طرب الآلة والسماع. وفي صدارتهم ومقدمتهم مُقَدَّم الطريقة الحراقية بالرباط، الفقيه العلامة والحبر الفهامة شيخ الشيخ بنمنصور وسنده وعضده، جده لأمه الصوفي الجليل عبد السلام اكديرة (ت1344هـ/1943م)، والذي تلمذ له نخبة من رواد فن السماع ورجالاته، وصفوة من أعلامه وجهابذته بمدينة الرباط أمثال: عبد القادر بن العربي الدلائي (ت1960م) ومحمد ابن عمر الريش(ت1972م). وقد خص المقدم عبد السلام اكديرة سبطه برعاية فائقة، وعناية رائقة، وتربية صوفية صادقة، وهوما ضمخ طفولة الشيخ عبد اللطيف بنمنصور بالطبوع والأنغام والأشعار المديحية والصوفية، فسرى في أوصاله بهاء الشجو وسحر الطرب، وتسللت إلى عروقه موسيقى القوافي ونشوة الأدب، حيث تخلقت بين ضلوعه موهبة موسيقية وفنية، وتشكلت من روح هذا الوسط الصوفي، ذائقته الفنية والأدبية، فولع بمدح النبي صلى الله عليه وسلم، وامتزج في دمه حبه والتعلق به عليه السلام، وبآل بيته الأطهار الكرام.

كما نما في فؤاده الشغفُ بالذكر والمذاكرة، والهيام بقوم الصوفية؛ بمؤلفاتهم وحكاياتهم وإشاراتهم وأذواقهم وأشعارهم وأحوالهم ومقاماتهم، فكان أن ورث تلك الروح الصوفية، واكتوى بجمرة السر الحراقي المنحدر إليه من جده سيدي عبد السلام تلميذ الولي الصالح سيدي بنعاشر الحداد (ت1326هـ/1908م) الآخذ عن العالم الساطع والموسيقي البارع الحاج محمد بن العربي الدلائي

لم نقترب في هذه الدراسة التمهيدية سوى من أواني هذه التجربة التي تحتفي بمعانيها، وتصر على إخفاء بعض أسرارها. وهو ما يجعل من نقطة نهاية هنا مجرد لحظة نداء لمزيد بحوث تعمق وتوسع ما سعت هذه المقاربة إلى فتحه من آفاق ومسارات.

(ت1285هـ/1869م) التلميذ المباشر لأمير الحذاق ومهذب الأذواق العارف سيدي محمد الحراق (ت1271هـ/1841م).

وإلى هذه «السلسلة الذهبية»، كما كان يسميها الشيخ بنمنصور، يشير في قصيدة بائية جميلة:

أخذتُها عن فقيه صالــح ناصــح «مُقَدَّم» ورِع عدل وحيسـوبي
عن الحدادِ أبي العبــاس أحمدَ صا حبِ المقاماتِ للدلائي منسوبِ
شيخِ الطريقة ابن العربي الذي فخرتْ به الرباطُ والبيضاءُ بلا رِيبِ
تلميذِ من أشـرقت شموسُــه وتلقــــاه العـربيّ الدرقاويّ بترحيبِ
قطبِ زمـاني سيـدي محمــد الحـراق معجزةِ المغرب المحبوبِ
سلسلةً ذهبيةً أحـــاطَ بهـــا عبدُ السلام بلا لغو ولا حوبِ
فيالها من مزية قد خَـصَّ بهـا حفيدَه فهْي فيضٌ دون تثريبِ
ما كنتُ أهلا لها لكن درى أننِي مُؤَهَّل فلـذا ضُمِّخْتُ بالطيبِ

نستشف من هذه السلسلة الروحية أن الشيخ بنمنصور حراقي الطريقة الصوفية، دلائيّ المدرسة الفنية في المديح والسماع، وهما وجهان لعملة واحدة؛ لأن الحاج محمد بن العربي الدلائي حراقي الطريقة، وسماعه حراقي بالانتساب والإذن الحراقيين (2)، بحيث يمكن أن نقول إن المدرسة السماعية الدلائية تشكل الوجه الفني البارز للطريقة الصوفية الحراقية، وذلك هو أول ملمح لـ «موسيقى المواجيد» كما يوقعها الشيخ عبد اللطيف بنمنصور بدم تجربته وأبجدية وجده.

هكذا نتبين بجلاء ألمع معالم التربية الفنية والصوفية التي أثمرت الشيخ عبد اللطيف بنمنصور، ونسجت تقاسيم تجربته الفنية الصوفية المتفردة، فما هي أبرز ملامح هذه التجربة؟ وكيف ساهم الشيخ بنمنصور في إحياء وإثراء طرب الآلة؟ وما هي أوضح بصماته في إغناء وتجديد المدرسة السماعية الدلائية الحراقية؟

2 - الإنتاج والعطاءات

لقد أومأنا سالفاً إلى أن غايتنا ليست استقصاء كل عطاءات الشيخ بنمنصور، فذلك أمر متعذِّر مقاماً وزماناً، لذلك فإن ما سنشير إليه ليس سوى قُلٍّ من جل، قطرةٍ من يم، ونقطةٍ من جم، والغيض لا يغني أبداً عن الفيض.

2 - 1 - إضاءة

سنميز، إجرائياً، بين مساهمة الشيخ بنمنصور في إحياء وإثراء طرب الآلة، أي الموسيقى الأندلسية المغربية، وبين مساهمته في إغناء وتجديد فن السماع، وهذا التمييز لحظة أساسية في تقديمنا لأعمال الشيخ بنمنصور وتمهيدنا لقراءة أعماله وعطاءاته. ومن ثم فإن هذا التمييز ينأى عن كل اعتباطية أو مجانية، وهذا تفصيل ذلك.

إن خلفية هذا التمييز تنبع من تفريق ما فتئ ينبهنا إليه شيخنا بين طرب الآلة من جهة وفن

السماع من جهة ثانية، فالطرفان وإن كانا يتقاطعان في العديد من الطبوع والإيقاعات، فإنهما يفترقان في عدة جوانب أدبية وفنية ووظيفية، وهو افتراق أملاه اختلاف سياق كل مهما. فإذا كان طرب الآلة موسيقى تتغنى بالطبيعة والعشايا والنسيب والغزل الحسي، وتصف مجالس الأنس ومحافل الزهو والطرب، فإن فن السماع ينتمي إلى ما يعرف بـ»الموسيقى الصوفية». وهي، كما يعرفها الشيخ بنمنصور: «تلكم الأناشيد والترنيمات والألحان والنغمات التي يقوم بترديدها وترتيلها السادة المنشدون والمادحون، والذاكرون المسمعون. ولتسميتها بهذا الاسم سببان اثنان، أولهما صبغتها الدينية والصوفية واقتصار استعمالها وترويجها على أماكن معينة كالزوايا والمواسم وحفلات عيد المولد النبوي الشريف، ثم الاعتماد في غنائها وأدائها على الأصوات دون الآلات، وثانيهما انحصار ترتيل أشعارها وموشحاتها وأزجالها على كلام القوم، وأقطاب الصوفية ورجالاتها وشعرائها أمثال الحلاج وابن الفارض والبرعي والششتري والحراق وغيرهم رحمهم الله وقدس روحهم» (3). ونستنتج من هذا التحديد أن الموسيقى الصوفية –أوفن السماع في معناه العام- هي تلك الموسيقى الموجهة توجيها روحيا ضمن سياق ديني صوفي مقدس تضطلع فيه الأشعار وتلاحينُها بوظائف صوفية وروحانية محددة لا تحيد عنها، هذه الوظائف أثرت على المديح والسماع سواء على صعيد النصوص الشعرية أو على صعيد التلاحين والمستعملات، وهوما جعل المديح والسماع ينهجان «أسلوباً تصويفياً» للموسيقى الأندلسية، وتعني بذلك استنباتها في السياق الصوفي وتأطيرها بالتوجه الروحي الخاص بالطرق الصوفية، الأمر الذي يظهر جلياً في تغيير أشعار طرب الآلة ذات الصبغة الدنيوية، بنصوص روحية صوفية، وكذا انتقاء الصنائع الأندلسية الأكثر ملاءمة للبعد الروحي قصد التغني بها بين أرباب الزوايا. ونسجل هنا أن هذا «الأسلوب التصويفي» الذي تعامل به أهل التصوف مع طرب الآلة ظاهرة عامة في الحقل الصوفي، إذ شملت الشعر والفقه والنحو وغيرها من المعارف، حيث قُرئت تلك العلوم قراءة صوفية، ونقلت مصطلحاتها ورموزها ودلالاتها من سياقها المخصوص إلى السياق الصوفي لتشير إلى دلالات صوفية، وتضطلع بوظائف جديدة ترتبط بالمجال التداولي الجديد الذي زرعت فيه (4).

ضمن هذا الأفق النظري نرى بأن «المديح والسماع» ينتميان إلى «الفن المقدس»، ولا يمكن اعتبارهما فنا بالمعنى اللائكي والعلماني للكلمة. وعلى ضوء هاته الرؤيا يمكن أن نفهم ما قام به أربابُ الزوايا من تحويل لأشعار طرب الآلة إلى المديح النبوي، وما أدخلوه إلى مدونتها من أشعار المتصوفة، وما أضافوه وابتكروه من تلاحين ترتبط بـ»الجلالة» (أي الشهادتين والاسم المفرد)، و»الحُلَل» (أسلوب مخصوص في ذكر الجلالة يُمهَّد به لـ «العمارة»)، ومستعملات «العمارة» (أي حضرة الرقص الصوفي)، مما لا نجد له أثرا بين ثنايا نوبات الموسيقى الأندلسية، هذا ناهيك عما أبدعوه من تلاحين في إيقاع «الدرج» الذي أغنوا به الموسيقى الأندلسية ووقعوا به، إلى جانب إضافات أخرى، مغربية تلك الموسيقى. زد على ذلك مختلف الموشحات والبراول والأدوار الجديدة التي أضافوها إلى مختلف «الميازين» (ومفردها «ميزان» ويعني، في معجم الموسيقى الأندلسية، نسقا إيقاعيا واحدا تندرج فيه الصنائع المتغناة على طبع موسيقي واحد أو أكثر مما أُدْمج بعضُه مع بعض بسبب التجانس

والإيقاعات، في طرب الآلة، خمسة هي: البسيط، والقائم ونصف، والبطايحي، والقدام، والدرج). أما الطبوع (أي المقامات الموسيقية) التي لا نجدها إلا في الزوايا والتي حافظ عليها وصانها أرباب المديح والسماع من التلف والضياع، فأمر يدركه أهل هذا الفن، وفي صدارتهم الشيخ بنمنصور الذي ما فتئ يبرز تلك الطبوع النادرة أو المفقودة ويذيعها في مختلف المناسبات مما سنأتي على ذكر بعضه لاحقاً.

نتبين مما سبق، إذن، أن تمييزنا بين طرب الآلة وفن السماع مؤسس على اعتبارات معرفية أشرنا إليها باقتضاب واختزال شديدين. على أن تلك الاعتباراتِ عينَها هي التي توجهنا لتقسيم إنتاج الشيخ بنمنصور بين مساهماته في طرب الآلة الأندلسية المغربية، وبين عطاءاته في المديح والسماع.

2 - 2 - طرب الآلة

لعل أبرز ما يخطر على الأذهان في هذا الإطار، هو العمل الراسخ والإنجاز الشامخ الذي أنجزه الشيخ بنمنصور؛ حين حقق ورتب ونسق وأعد مجموع أزجال وتواشيح وأشعار الموسيقى الأندلسية المغربية المعروف بـ«الحائك».

فما هي بإيجاز أبرز خصوصيات هذا العمل؟

إن «المجموع» الذي أنجزه الشيخ بنمنصور يعد، من جهة، أولى نشرة تطبع كاملة لمجموع «الحائك»، إذ تتضمن الأشعار بجميع أصنافها، بقصيدها وموشحاتها وأزجالها وبراولها، كما أنها تشتمل على ميزاني «قائم ونصف الحجاز المشرقي» و«قائم ونصف الرصد»، وتحتوي على «أدراج» مختلف «النوبات» (والنوبة وحدة نغمية تتميز بطبعها الرئيس وباستعمال ذاك الطبع في الأنساق الإيقاعية الخمسة المشار إليها آنفاً)، مما جعلنا بحق أمام «حائك» يتضمن الخمسة والخمسين ميزاناً (5)، والتي تم تجميعُها وتوثيقُها. أضف إلى ذلك أن شيخَنا قام بأول محاولة لنسبة الأشعار إلى أصحابها، هذا علاوة على مختلف التعاليق والهوامش التي يزخر بها «المجموع»، والتي «تُفكِّك» بعض الصنائع (أي القطع الموسيقية المنشَدَة) و«تفرز» وتحلِّل مكوناتِها، وتعلِّقُ عليها سواء من حيث المتنُ الشعري أو الوزن الإيقاعي أو الأداء الغنائي أو التنسيق بين الصنائع أو المناسبةُ بين مواضيعها وأغراضها. وهذا ما أثمر «ملحقاً» علميا وفنيا زاخرا ذيل به «المجموع»، وهو ملحق ينم عن أسلوب عميق في فهم فن طرب الآلة، ويقدم منهجاً دقيقاً لصيانة هذا الفن عن طريق تهذيب وتشذيب ما صُحِّف، وتصليح وتصحيح ما حُرِّف. ولم يكتف الشيخ بنمنصور بذلك، بل راح يبادر بعمل علمي وحضاري جليل أدرك

حظي الشيخ بنمنصور بعدة تكريمات في حياته، غير أن التكريم الأخلد هو أن ندرس أعماله ونعرف بها الأجيالَ المتعاقبة، عسى أن تبعث معنى جديداً للجمال في الأفئدة والنفوس، أو تحرّك بموسيقاها مواجيدَ أهلِ المحبة والعناية، لتذكرهم بنداء «ألستُ بربكم...» في أقصى البداية.

بفطنته وحذقه أهميتَه التاريخية والحضارية، حيث عمد إلى الترجمة لبعض أعلام هذا الفن من معاصريه والتعريف بهم مُعزِّزاً ذلك بصور ومعلوماتٍ نادرة ونفيسة.

لقد تجلت في هذا العمل الضخم شخصية الشيخ بنمنصور بتنوع مواهبها وتعدد مجالات إبداعها، وثراء أوجه حذقها الفني. هكذا تعرفنا إلى الوجه الأدبي في شخصية الشيخ بنمنصور من خلال ملاحظاته الأدبية والبلاغية، وحسّه العروضي اليقظ، وانهمامه بالمناسبة مع التنسيق والمحافظة على الوحدة الموضوعية للنوبات، واكتشفنا وجهه الفني من خلال تعاليقه على الطبوع والتلاحين والإيقاعات والأداء الغنائي. وهي ملاحظات وتعاليق تفيض من جوارح الشيخ عبد اللطيف في صدق وحال، وتتدفق من قريحته المتوهجة في وجد وجلال، قريحة تتقدم عطشى للرقة الفنية، مأخوذة بالجمال في اختيار النص الغنائي وأسلوب أدائه والتغني به، وذاك ما تقوم لغة «المجموع» عدلاً شاهداً عليه. وأخيراً وليس آخراً، برز وجه الشيخ عبد اللطيف الفنان الملحن من خلال مختلف التلاحين التي أودعها وضمنها «مجموعَه»، وهي تلاحين حازت من البها ما يُتلِف النُّهى، كما أنها تنم عن وعي عميق بالخصاص الذي تعانيه بعض الميازين من جهة، وتميط اللثام عن قدرة الشيخ بنمنصور الإبداعية ومهارته الفنية وحسه الموسيقي الرفيع، أعني هنا، موسيقى المواجيد الصوفية التي تتميز بالبهاء الروحي والسمو والندرة والفرادة.

لقد أهدى الشيخ بنمنصور بعمله هذا هدية ثمينة إلى حقل الموسيقى الأندلسية المغربية الذي كان بحاجة إلى العناية والرعاية والتشذيب بعد أن بدأ يعتريه الشحوب ويطوله الذبول، وكان للولوعين بهذا الفن أن يبتهجوا من جديد، فالهدية كانت ستتجدد، ذلك أن الشيخ بنمنصور كان يعمل على إعداد طبعة جديدة لـ»مجموعه»؛ طبعة مزيدة ومتمَّمَة، تشتمل على كثير من الاجتهادات والإضافات سواء على صعيد النظم والأدب أوعلى صعيد النغم والطرب. لكن الأجل المحتوم عاجل الرجل قبل تحقيق مناه وبلوغ بغيته.

2 - 3 - الموسيقى الصوفية: المديح والسماع

إن هذا المجال هو «مكة» الشيخ عبد اللطيف بنمنصور بدون منازع، إنه سيد أهلها، وشيخ قومها، ومقدَّم حيها، والخبير بشعابِها. ولعل المتتبع لأعماله وأنشطته يكتشف ذلك بيسر وسهولة. وكيما نقترب من عطاءاته في هذا المجال لابد من إضاءة إجرائية. فإذا كنا قد ميزنا سالفاً بين موسيقى الآلة الأندلسية والموسيقى الصوفية، فإننا هنا نطرح تمييزا في الموسيقى الصوفية ذاتها؛ وهو تمييز، مر معَنَا آنفاً بشكل عابر، بين المديح والسماع، يقول الشيخ بنمنصور: «الأمداحُ في مفهومها العام إذا أُطلقت فهي تعني ولا تتعدى ترتيلَ السادة المنشدين المادحين لقصيدتي الإمام البوصيري «البردة والهمزية» في طبوع الموسيقى الأندلسية المغربية، يتخلل كل ذلك إنشاداتٌ وتغطيات أندلسية اللحن والإيقاع، وفي الأمداح تنحصر الموسيقى الصوفية عند هؤلاء» (6). أما السماع –وهذا معنى خاص- فيدل على التغني بكلام القوم وما يرتبط به من أحوال الصوفية وأذواقهم وإشاراتهم ومواجيدهم كأشعار الحب الإلهي والخمرة الأزلية. والسماع، حسب الشيخ بنمنصور، ثلاثة أقسام: -1 الجلالة أو التخليل؛ -2

الحلل؛ 3 العمارة (7). ويمكن أن نضيف أن الأمداح إذا كانت تعتمد على ترجمة أدوار طرب الآلة وتحويل أشعارها إلى أغراض المديح النبوي، فإن السماع، بهذا المعنى الخاص، هو إنتاج زاوياتي محض تظهر خلاله ابتكاراتُ أرباب الزوايا ومُبتَدَعاتُهم سواء في الطبوع والإيقاعات الأندلسية أو غيرها.

ولعل عنايةَ شيخنا برصدِ الملامحِ الفارقةِ بين المديح النبوي والسماع المجرَّد وتأكيده عليها لغيابِ الوعيِ بها، هوما حدا به لاحقاً إلى اعتبار المديح النبوي والسماع المجرَّد فنين مُختلفين لا شقّين ضمن فن واحد كما نَرى. الأمر الذي ظهر، بشكل واضح وبإشارة منه، عند نهاية ثمانينيات القرن الماضي في تعديل عنوان «مهرجان أبي رقراق لفن المديح والسماع» ليصبح «مهرجانَ أبي رقراق لفني المديح والسماع». على أننا، وبغض النظر عن مستوى هذا التمييز، نسجل هنا سؤالا ملحاحا: كيف تأتى للشيخ عبد اللطيف بنمنصور الالتفاتُ إلى هذا التمييز؟ ومن أين استقى هذا التفريق الدقيق؟ سؤال نؤجل توقَ الإجابة عليه دون أن ننساه.

ربما كان واجبا، بعد هذه الإضاءة الإجرائية، أن نقوم بجرد أولي لأهم أعمال الشيخ بنمنصور في حقل المديح والسماع، وذلك من أجل وضع اليد على بعض مفاتيح قراءتها، ونسجل هنا ثلاث ملاحظات أساسية:

1 - إن هذا الجرد ليس استقصائيا ولا يشمل كل أعمال الشيخ عبد اللطيف بنمنصور؛

2 - إننا نعتمد في هذا الجرد على معاشرتنا لميدان المديح والسماع بوجه عام، ومصاحبتنا للشيخ بنمنصور بوجه مخصوص؛

3 - لم نميز في هذا الجرد بين المديح والسماع؛ لأننا نعتبر أن التمييز بينهما في أعمال الشيخ عبد اللطيف يجب أن ينطلق من دراسة مُعَمَّقة ومفصلة لتلك الأعمال، وذلك من أجل رصد تمفصلاتهما المختلفة في سائر أعماله، وأي تمييز سابق على هذه الدراسة سيكونُ من قبيل المصادرة على المطلوب كما يقول المناطقة.

• لقد كان أول إنتاج أنجزه الشيخ بنمنصور في هذا المضمار هو برنامج «الكواكب اليوسفية في الأمداح النبوية» سنة1961، وقد سجله لدار الإذاعة في السنة نفسها، لكنه لم يطبع وينشر مزيدا ومنقحا إلا سنة 1970بعد إصداره كتيب «تهذيب الأذواق في جيمية الحراق» في أوائل ستينيات القرن الماضي؛

• إعداده لبرامج «مهرجان أبي رقراق لفني المديح والسماع» في دوراته الأربع من 1989 إلى 1994؛

• مساهمته في مهرجان فاس للمديح والسماع من 1996 إلى 2009؛

• مساهمته في مهرجانات تازة والرباط على التوالي سنتي 2006 و2008؛

• برامج فنية خاصة أعدت للتلفزة ضمن حلقات دينية من برامج:

ــ «ذكر ودعاء»1991؛

ــ «خاتم النبيئين»1993؛

ــ «معجزات الرسول صلى الله عليه وسلم» 1995.

• برامج حصص فنية مسجلة على أشرطة الليزر مثل: برنامج «البردة»، وهو تسجيل لأسلوب أهل فاس في إنشاد بردة البوصيري المسمى بـ «العمل الفاسي»؛ و«الغوثيات» («الفياشية» و«المنفرجة»)؛

وحصص من فن السماع صدرت ما بين 1994 و1998؛

• أما تسجيلاته الإذاعية القديمة والتي انطلقت مع تسجيل «الفياشية» 1961، فإنها تصل إلى ثمانين ساعة تطرب في مختلف الطبوع والأنغام والإيقاعات؛

• برامج الحصص المديحية في الحفلات السلطانية الرسمية بالقصر الملكي ما بين 1965-1970، وتجدد ذلك منذ 1997 إلى 2010م.

• إصداره الشعري الفني «نفحات العرف والذوق في مدح طه سيد الخلق» سنة2007.

وخلال كل هذه البرامج والمناسبات وفي غيرها، وسواء كانت المناسبة تقتضي برنامجا فنيا مكتوبا أو»نفقة» (8) تلقائية على الطريقة الأصيلة، فإن الشيخ عبد اللطيف يحافظ دوما على شخصيته الفنية الصوفية، ويحرص على الالتزام بأسلوبه المتميز في «النفقة» و»التصرف» و»التنسيق». فما هي أبرز معالم هذا الأسلوب التي أغنى بها مجال المديح والسماع؟ مثلما أثرى به حقل الموسيقى الأندلسية؟

3 - الخصائص والمميزات

3 - 1 - الخصائص العامة

بتفحص أولي لمختلف إنتاجات الشيخ بنمنصور يمكن أن نخلص إلى أن إغناءه لفني طرب الآلة والسماع يقوم ويتشيد على أربع خصائص: الإصلاح، الإبراز، القدود، الإبداع.

-أ- الإصلاح: وقد أشرنا سالفا إلى هاجس «الإصلاح» الذي يسكن دم «صاحب الكواكب»، نظرا لما يتحلى به من ذائقة أدبية فذة، وحذق موسيقى نادر، لذلك فقد همت إصلاحات الشيخ عبد اللطيف بنمنصور وتصحيحاته الأدب كما الطرب، وشملت النظم والنغم، ومست القصيد والموشحات والأزجال والبراول مثلما مست الطبوع والتلاحين والإيقاعات. على أن خاصية «الإصلاح» هاته كانت تعتمدُ عنصرين أساسيين ومتكاملين شكلاً معاً نسيج الذائقة الأدبية والموسيقية لفناننا، وهما: الرواية والدراية، فالشيخ عبد اللطيف راوية للأشعار والأدوار الموسيقية. و»الرواية» ــ أو «النقل» ــ قد تكون شفوية أخذها عن طريق المشيخة المباشرة والتلقين أوقد تكون «مكتوبة»، انطلاقا مما ورثه «الراوي» عن أسلافه من مخطوطات هامة وكراريس وكنانيش نادرة ونفيسة، والشيخ بنمنصور أيضاً «دارية» (من الدراية) لما حباه الله به من موهبة أدبية وفنية صُقلت بالذكر والمذاكرة والعلم والمحبة.

-ب- الإبراز: ونعني به هنا إبراز النادر والغريب من النصوص الشعرية والأدوار الموسيقية، فقد أخرج

أشرنا سالفا إلى هاجس «الإصلاح» الذي يسكن دم «صاحب الكواكب»، نظرا لما يتحلى به من ذائقة أدبية فذة، وحذق موسيقى نادر، لذلك فقد همت إصلاحات الشيخ عبد اللطيف بنمنصور وتصحيحاته الأدب كما الطرب.

إلى الوجود الكثير من القصائد والموشحات والأزجال والبراول، وهي نصوص كانت غابرة أومنسية، كما أخرج كثيرا من المستعملات والصنائع والأدوار والتلاحين من كمونها، ونقلها من طور الإهمال والنسيان إلى حرارة الأعمال وتحريك الوجدان. ونلاحظ أن خاصية «الإبراز» هاته لم تكن لتنفصل شكل قاطع عن خاصية «الإصلاح»، بحيث كثيرا ما يعمد الشيخ بنمنصور إلى النص النادر والمنسي واللحن الغريب والمهمَل، فيصلحهما وينقحهما وينفض عنهما غبار الإهمال والنسيان قبل أن يبرزهما، وهذا عمل لا يُقَدِّر مشاقَّه ومخاضه إلا ذووه. هكذا يتواشج «الإبراز» بـ»الإصلاح»، مما يعني أن التمييزات التي نحترمها هنا هي إجرائية ليس إلا.

-ج- القدود: ونعني بهذه الخاصية استعمال مُستعمَلة غنائية في فن السماع على قدِّ وقياس «صنعة» في طرب الآلة، وذلك بالمحافظة على لحن الصنعةِ مع نقل شعرها من الأغراض الدنيوية في طرب الآلة إلى أغراض روحية في المديح والسماع. وهنا نسجل أن الكثيرين قد أساؤوا فهم «فلسفة القدود»، فراحوا يقومون بقدودٍ «قيصرية» أنتجت لنا مستعملات غنائية مشوهة اللحن والشعر، حيث راحوا يعبثون بالنظم وبالنغم، ويتعسفون على الصنعة أو المستعملة على طريقة «بروكست» قاطع الطريق اليوناني الشهير (9). وهذا ما وعاه الشيخ بنمنصور، فأدرك بفطنته وحذقه أن قياس مستعملة على أخرى أو نقل لحن معين من نص إلى آخر ليس عملية مجانية، بل لابد لها من احتياطات وشروط تحافظ على النصوص الأصلية للدور اللحني من الضياع، وتثري ذخيرة «النفاق» أو «المتصرِّف»، وتغني ديوانه بالنصوص التي تمنحه فسحة رحبة لانتقاء النص الملائم لمناسبة التغني ولموضوع الطرب وسياقه، بحيث يتم كل ذلك دون الإخلال بأصالة الدور اللحني وبهاء توزيع جملة الموسيقية وانتظام بنيته الإيقاعية. ومن المفيد التذكير في هذا السياق أن «فلسفة القدود» ذات منزع صوفي واضح، لأنها تنطلق من مراعاة السياق الروحي، واعتبار المريد المتلقي، وتقدير حجم الوظيفة الصوفية التي يتعاضد النظم والنغم لتحقيقها. إن خاصية القدود تمتح شرعيتها وأصالتها من «الأسلوب التصويفي» الذي اعتمدته الموسيقى الصوفية كما أشرنا إلى ذلك آنفا.

-د- الإبداع: لا يختلف اثنان حول الدور الرائد الذي اضطلعت به إبداعات الشيخ عبد اللطيف في إغناء موسيقى الآلة والمديح والسماع. ونحن هنا، على غرار ما سبق، نميز بين إبداعاته اللحنية وإبداعاته الشعرية، واللحني أسبق من الشعري عند الشيخ عبد اللطيف سواء من حيث الكم أومن حيث الوظيفة؛ بل إن بعض منظوماته جاءت استجابة لحاجيات لحنية. ولا يخفى على الناظر في مدونة فن السماع بالمغرب مدى انتشار تلك التلاحين- التي فاقت الألف لحنا- وشيوعها بين أوساط المادحين والمسمعين في مختلف بقاع المملكة، مما ينم عن روعتها ومتانتها وأصالتها. ويمكن أن نقسم هذه المُبتدَعات اللحنية إلى قسمين:

1 - تلاحين مبنية على طريقة طرب الآلة، ووفق أسلوب الموسيقى الأندلسية المغربية؛

2 - تلاحين مُرنمة وفق نمط أرباب السماع في مستعملاتهم الصوفية (الجلالة، وتلاحين العمارة...).

وإجمالا فإن هذه التلاحين حازت روعة وجمالا، وعذوبة تسكر الثمالى، ورونقا يحرك الطبائع ولو كانت جبالا. وهي تلاحين تقتضي التدوين والتنويط من أجل دراستها دراسات موسيقية تكشف

عن خباياها وطواياها. أما إبداعات الشيخ عبد اللطيف النظمية فهي تتنوع بين منظوم وتوشيح، وتستمد جمالها من فيض المخزون الشعري الذي تكتنزه ذاكرته الباذخة، وكذا من حذقه وذائقته الشعرية المتوهجة، فيما أغراضها فتتنوع بين المديح النبوي وبين تمجيد شيخه سيدي عبد السلام اكديرة، وكذا النظم على منوال كلام القوم، ونصوص أخرى ذات ملمح وطني في «العرشيات» كما يشهد على ذلك ديوانه ««نفحات العرف والذوق في مدح طه سيد الخلق» (10).

وعموما فإن «الإبداع» عنصر من العناصر البارزة في قسمات تجربة الشيخ بنمنصور، سواء على صعيد التلحين أو النظم أو الفهم أوالأداء والتغني.

ربما كانت هذه الخصائص الأربع مفاتيح لامعة من شأنها أن تضيء عتمات تجربة الشيخ بنمنصور الفنية، وتمكن من التسلل إلى مساربها ومسالكها لاكتشاف بعض خباياها وأسرارها. على أن قراءة متفحصة للمعالم الكبرى لتجربة «صاحب الكواكب» كما قدمناها، تسر لنا بحقيقة رئيسة تجد سندها في نسبة الشيخ عبد اللطيف الصوفية والفنية، ومفادها أن تجربته هي نموذج بارز متميز للمدرسة السماعية الدلائية الحراقية، فأين تتجلى أمارات هذا الانتماء؟ وكيف ساهم الشيخ بنمنصور في إحياء وتطوير هذه المدرسة؟

3 - 2 - الشيخ بنمنصور رائد المدرسة السماعية الدلائية الحراقية

لقد قرنا سابقا نسبة الشيخ عبد اللطيف الفنية إلى المدرسة الدلائية، الوجه الموسيقي البارز للطريقة الحراقية، ونحتاج الآن إلى توضيح هذا الانتماء انطلاقا من أعمال الرجل وإنتاجاته.

إن أول ما ينبغي أن نلفت النظر إليه هنا هو أن التمييز، الذي ما فتئ يؤكد عليه شيخنا بين المديح والسماع، تمييزٌ ذوأصل دلائي، ذلك أن صاحب رسالة «فتح الأنوار فيما يعين على مدح النبي المختار»، قد ميّز في رسالته بين ما يُسْتَعمل ويُتغنى بهِ في جلسات الأمداح بين المادحين، وبين ما يُستعمل من تراتيل ومستعملات في حلقات الذكر، مما يسميه الشيخ الدلائي بـ»السماع المجرد». وفي هذه الإشارة بعض الرواء لتوقِ سؤال ظل معلقا حول مصدر وسند الشيخ عبد اللطيف في تمييزه بين المديح والسماع. وهو حجة أيضا على انتماء التجربة الفنية للشيخ بنمنصور إلى المدرسة الدلائية الحراقية. أضف إلى هذه الحجة معطى آخر يتمثل في عناية شيخنا بمختلف أركان السماع كما حددها وعرفها الشيخ الدلائي، وهي «أركان» ثلاثة: «الشعر المتغنى به»، و»الطبع المترنم بلحنه»، و»الوزن المفروغ ذاك الترنم في قالبه» (11)، ويمكننا أن نتتبع مساهمة الشيخ بنمنصور على صعيد كل مكون ولو

ثمة جوانب أخرى لا تقل أهمية عن سابقتها مثل دراسة تلاحين شيخنا بعد تنويطها وتدوينها موسيقياً، ودراسة علاقة المديح والسماع وتجربته فيهما بانتمائه العرفاني للمشرب الصوفي الحراقي، وكذا الآثار التي تركتها أعماله في المسار التاريخي العلمي والفني والتداولي لطرب الآلة وفن السماع...إلخ.

باقتصاد شديد.

- الشعر: لقد أولى الحاج محمد بن العربي الدلائي أهمية قصوى لهذا الركن، ففصل في أغراضه وبنياته وأعاريضه، من هنا نجد الشيخ عبد اللطيف يعتني بالبعد الشعري في مختلف أعماله سواء تعلق الأمر بموسيقى طرب الآلة أو بالموسيقى الصوفية، فينتقي الأشعار ويصلح أعاريضها ويصحح تصحيفاتها، بحيث يظهر أن الشعر في أعمال شيخنا ليس مجرد قالب للحن معين، أو وعاء لجمله الموسيقية، أو قلعة تحمي اللحن وتقاوم نسيانه وتصونه من التلف والتلاشي والضياع، بل إن الشعر يظهر ـ وكما حض على ذلك الشيخ الدلائي في «رسالته» ـ بوصفه عنصراً أساسياً من عناصر بناء الصنعة والمستعملة. هكذا تصبح علاقة الشعر باللحن علاقة عضوية. على أنها علاقة بين اللحن والبنية العروضية لا بين اللحن وشعر محدد بعينه، مما قد يجمد لحناً محدداً في شعر معين ويحنط الصنعة أو المستعملة في غرض شعري دون غيره. ضمن هذا التوجه الدلائي يسير الشيخ عبد اللطيف، بل يسبح بمهارة في أعاليه. وهو ما أهله ليُخرِج العلاقة بين النظم والنغم ـ في كثير من الصنائع والمستعملات ـ من طور الجمود والتحنيط إلى طور الحيوية والتنشيط، فضَخَّ في كثير من الألحانِ القديمةِ حيويةً جديدة تنبع من جدة الشعر وتجدد عرضه مقارنة مع الشعر المتداولة الصنعة في قالبه، مثلما تنبع من بهاء اللحن حين يعانق برونق فني كلمات رقراقة جديدة.

هكذا نلاحظ أن الشيخ بنمنصور يخلص للنهج الدلائي في التعامل مع هذا الركن، وفي اعتباره عنصراً عضوياً في بناء السماع، وهو الإخلاص الذي يتجلى أيضا في عناية الشيخ عبد اللطيف بشعر الشيخ الدلائي نفسه، حيث عمل بتفان وعشقٍ من أجل نشرهِ وإبرازِ مختلف أوجه تلاحينه وأشكال التغني به؛ ناهيك عن عنايته بديوان العارف محمد الحراق وأشعاره، مما يعني بجلاء ناصعٍ وفاءَ شيخنا للنهج الدلائي في عنايته بهذا المكوِّن سواء من حيث المدرسة السماعية أو من حيث التوجه الصوفي الحراقي.

- الطبع: ويعتبر الركن الثاني من أركان السماع، كما أصلها الشيخ الدلائي. وإذا كان صاحب رسالة «فتح الأنوار» قد عدد الطبوع المتداولة في عصره، وأبرز ما يُستعمل منها في مجالس الأمداح وحِلَق الذكر، فإن الشيخ عبد اللطيف حاول بعثَ الروح في الكثير من تلك الطبوع انطلاقا مما ورد في رسالة «فتح الأنوار»، ووفق شروحها وتوجيهات الشيخ الدلائي فيها.

هكذا أظهر كثيراً من الطبوع النادرة أو الملتبِسة والمتشابهة أمثال طبوع «الحسين»، و«المشرقي الصغير» و«العجم» و«مجنب الذيل» و«الذيل» و«عراق العرب» و«الغريبة المحررة»، كما أبرز

ضمن هذا التوجه الدلائي يسير الشيخ عبد اللطيف، بل يسبح بمهارة في أعاليه. وهو ما أهله ليُخرِج العلاقة بين النظم والنغم من طور الجمود والتحنيط إلى طور الحيويةِ والتنشيط، فضَخَّ في كثير من الألحانِ القديمةِ حيويةً جديدة تنبع من جدة الشعر وتجدد عرضه.

«انقلاب السيكا» الذي يُلحق بطبع «السيكا»، وهو الأمر الذي تفرد الدلائي بالإشارة إليه، وعرفه بكونه «نوع مستنبط من نقط الصيكة من وتر الحسين وليس بطبع» (12). هكذا راح الشيخ عبد اللطيف يفرز هذه الطبوع ويميزها، ويعمل على ترسيخها عن طريق لم شعث الصنائع النادرة في كل منها، وعن طريق وضع تلاحين جديدة فيها لحفظها من التلاشي والتلف. وهو ما يعني أن الشيخ عبد اللطيف كان يسخِّر موهبتَه لصيانة التراث وحفظه، وليس بغاية محو إبداعاتِ الأجداد لتعويضها بإضافات وإبداعات الأحفاد. وضمن هذا السياق أيضا راح الشيخ عبد اللطيف يبرز ما حافظت عليه الزوايا، ويلحِّن على غرار أرباب السماع بها تلاحين جديدة كيما يغني حقل المديح والسماع بما يميزه ويبرز فرادته من جهة، ويظهر قدرة أهله على التلحين من جهة ثانية، ويسهم من جهة ثالثة في صيانة جم طبوع الموسيقى الأندلسية من الاندثار. ضمن هذا الاتجاه نقرأ إغناءه لـ «أدراج» سائر الطبوع المتداولة، بل وتلحينه وإظهاره لأخرى رائعة في طبوع نادرة مثل «السيكا» و»الحصار» أو محلية مثل «الزريكة» أو مقامات شرقية مُمَغربة مثل «النهاوند» ...إلخ. وقد ظل يواصل هذه الرسالة الفنية الصوفية ذات المشرب الحراقي والسماع الدلائي إلى آخر رمق من حياته، سواء عن طريق محافظته على وحدة الطبع في برامجه وهو «النهج الرباطي»، أومن خلال المزج بين المتجانس منها على «النهج الفاسي (13).

- الإيقاع: ويعد الركن الثالث من أركان السماع في رسالة «فتح الأنوار»، وقد فصل الشيخ الدلائي أصنافه وطريقة أرباب الزوايا في ضبطه، وكذا وظيفته في السياق الصوفي، لذلك سيعتني الشيخ بنمنصور سليل المدرسة الدلائية الحراقية بهذا الركن، الأمر الذي يظهر في تحكمه التام في الموازين الخمسة، بحيث يُعتبر هذا التحكم والضبط أحد ركائز عملية التلحين، بل يمكن اعتبار «النقل» الذي يقوم به الشيخ بنمنصور للمستعملات والصنائع من إيقاع إلى آخر شكلا من أشكال التلحين إذا أخذنا بوجهة النظر التي ترى بأن الخروج باللحن ذاته من إيقاع إلى آخر يؤدي إلى تغيير اللحن وتجديده وضخه بحلة جديدة ومغايرة. وهذا الأسلوب راسخ في أعمال الشيخ بنمنصور، فمن جهة يبرز بواسطته ثراء الزاوية على صعيد الإيقاعات وقدرة أربابها على استعمال المستعملة الواحدة نفسها في أكثر من إيقاع، مما يتيح لهم مساحة أرحب للنفقة والغناء بحرية أكبر تلبية للوظيفة الصوفية الملقاة على السماع في الزاوية؛ كما أنه، من جهة ثانية، يبرز بواسطة هذا الأسلوب مرونة الإيقاع وبعده الوظيفي المخصوص لدى أهل السماع. انطلاقا من هذا ترى الشيخ عبد اللطيف يستعمل المستعملة ذاتها في إيقاع «البسيط» و»الدرج» و»القدام»، وينقل أخرى من «القائم ونصف» إلى «الدرج»، أو ينقل المستعملة نفسها في الإيقاع ذاته من طور الموسع البطيء إلى المهزوز المتوسط أو الانصراف السريع، وكل ذلك بمهارة وحذق أهل الوجد، والمجال يضيق لضرب الأمثلة على ذلك.

وإذ نؤجل التفصيل في هذا الأمر إلى دراسة خاصة، فإننا نسجل أن الشيخ بنمنصور بادر إلى استنباط أوزاناً إيقاعية تختلف عن الإيقاعات الخمسة المشهورة، وهي أوزان استنبطها من مستعملات الزوايا، وأبرزها لتبيان ثراء الزوايا على المستوى الإيقاعي. هكذا أظهر مثلاً مستعملات في إيقاعات: «أقصاق» و»السماعي» و»فالس»، ناهيك عن إيقاع يصطلح عليه بـ»المُثَلَّث»، ويعتبر إيقاعات أخرى تشذ عن

المألوف كما هو شأن بعض الإيقاعات المستعمَلة في «العمل الرباطي» (أي ما جرى به العمل في إنشاد «بردة» البوصيري و»همزيته» في مدينة الرباط) الذي لحنه الحاج محمد بن العربي الدلائي (14).
ولا نكتفي بهذه الإشارات لنسجل أن هذه المكونات التي ركز عليها الدلائي واعتبرها أركان السماع، قد صهرها الشيخ عبد اللطيف في أداء غنائي صقيل، يرتفع بأداء المستعملة أو الدور اللحني من مجرد «السرد» أو»الأداء الرتيب» إلى درجة «تشنيف الأسماع» و»إطراب القلوب». وهذه أيضا إحدى علامات النهج الدلائي، ويكفي فحص بعض ما وصلنا من تلاحين الشيخ الدلائي وكذا قراءة بياض «رسالته» الموسيقية لنكتشف مدى عنايته بالأداء كما يظهر ذلك في تعاليقه على طبوع الاستهلال وعراق العجم والحجاز الكبير. وبهذا الاعتبار، يصبح الأداء المطرب هو العنصر الذي تنصهر فيه مختلف مكونات السماع مما يقوم برهانا واضحا على خصوصية المدرسة الدلائية الحراقية وعنايتها بالمتلقي الصوفي وضرورة التأثير فيه باللحن والكلمة والإيقاع والأداء قصد تحقيق الوظائف الصوفية والمقاصد التربوية الروحية التي تُعقد على الموسيقى الصوفية؛ وبهذه الروح يجب أن تُقرأ تَجربة «موسيقى المواجيد» كما تبلورت بشكل تجديدي مع الشيخ بنمنصور في إطار مدرسة سماعية دلائية حراقية معاصرة.

خاتمة: نحو مشروع مفتوح

انطلاقا مما سبق، نكون قد وضعنا اليد على بعض مفاتيح الإنتاجات العلمية والأدبية والفنية للشيخ عبد اللطيف بنمنصور، مما يعني دعوة صريحة إلى إنجاز قراءة متفحصة ومتعمقة لأعماله المتميزة؛ وربما كان في بعض الإشارات المُضَمَّنة في هذه المقاربة المتواضعة إضاءاتٌ، يمكن اعتبارها منطلقات لدراسات أدبية وفنية تشمل مختلف أعمال شيخنا في موسيقى طرب الآلة والموسيقى الصوفية ممثلة في المديح والسماع، ويمكن أن نقترح هنا بعض الأفكار المساعدة على ولوج أغوار هذه التجربة الفنية الصوفية المتميزة.
ولعل أبرز ما ينبغي القيامُ به كلحظة أولى في مشروع مفتوح هو جمع أعمال الشيخ عبد اللطيف وتوثيقها، سواء منها البرامجُ الفنيةُ المكتوبة أو البرامج المسجَّلة كحصص صوتية في مختلف الأشرطة المسموعة، والتي اعتمدت أسلوب «النفقة التلقائية على الطريقة التقليدية» (15). هذا ناهيك عن ضرورة إخراج مختلف التسجيلات الإذاعية والتلفزية التي أنجزها الشيخ بنمنصور طوال مدة تقارب أربعين سنة. إذ ذاك يمكن الانطلاق من هذه المادة الغزيرة، بعد تجميعها وتوثيقها وتدوينها، لإنجاز دراسات أدبية تهم النصوص الشعرية التي يختارها الشيخ بنمنصور، وتهم أيضاً الوحدات الموضوعية التي تطرب فيها في أفق استخلاص معايير الانتقاء التي يتبناها، ثم دراسة ذلك في علاقته بالطبوع التي يختارها والإيقاعات التي يركز عليها. ومن شأن عمل بهذا الحجم أن يبرز خبايا هذه التجربة؛ إن على صعيد الكلمة أو اللحن أو الإيقاع. على أن ثمة جوانب أخرى لا تقل أهمية عن سابقتها مثل دراسة تلاحين شيخنا بعد تنويطها وتدوينها موسيقياً، ودراسة علاقة المديح والسماع وتجربته فيهما بانتمائه العرفاني للمشرب الصوفي الحراقي، وكذا الآثار التي تركتها أعماله في المسار التاريخي العلمي والفني والتداولي لطرب الآلة وفن السماع...إلخ.

في ضوء هذا الأفق المفتوح، يبدو أننا لم نقترب في هذه الدراسة التمهيدية سوى من أواني هذه التجربة التي تحتفي بمعانيها، وتصر على إخفاء بعض أسرارها. وهو ما يجعل من نقطة نهاية هنا مجرد لحظة نداء لمزيد بحوث تعمق وتوسع ما سعت هذه المقاربة إلى فتحه من آفاق ومسارات. نعم، حظي الشيخ بنمنصور بعدة تكريمات في حياته، غير أن التكريم الأخلد هو أن ندرس أعماله ونعرف بها الأجيال المتعاقبة، عسى أن تبعث معنى جديداً للجمال في الأفئدة والنفوس، أو تحرّك بموسيقاها مواجيدَ أهلِ المحبة والعناية، لتذكرهم بنداء «ألستُ بربكم...» في أقصى البداية.

الهوامـــش :

1 - نستعمل على امتداد الدراسة اصطلاح "فن السماع" للإشارة إلى الإطار الفني الناظم لشقي "المديح النبوي" و"السماع المجرد". كما نستعمل الاصطلاح السائد: "المديح والسماع"، باعتباره اختصارا لمصطلحي "المديح النبوي" و"السماع المجرد". مما يعني أن مصطلح "فن السماع" يشير إلى الإطار الفني العام، فيما يشير "السماع" ضمن "المديح والسماع" إلى شق "السماع المجرد" لا غير.

2 - لمزيد تفصيل بخصوص المدرسة السماعية الصوفية للشيخ محمد بن العربي الدلائي الرباطي، يمكن الرجوع إلى: "فتح الأنوار في بيان ما يعين على مدح النبي المختار"، محمد بن العربي الدلائي الرباطي، دراسة وتحقيق محمد التهامي الحراق، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط 2011م (جزآن).

3 - عبد اللطيف بنمنصور، "الموسيقى الصوفية"، محاضرة ألقاها في مهرجان الموسيقى الأندلسية بشفشاون سنة 1981 (غير منشورة).

4 - نذكر هنا باستعارة الصوفية لرموز الطبيعة والغزل الحسي والخمريات في أشعارهم وتوجيهها توجيها صوفيا، كما نذكر هنا بتلك الشروح الصوفية التي وضعت على متون نحوية وفقهية وغيرها.

5 - ويشير عدد الخمسة والخمسين ميزانا إلى الإيقاعات الخمسة مُستَعمَلَة في النوبات الإحدى عشرة والمسماة بأسماء الأحد عشر طبعا المشكلة لمحور التغني في تلك النوبات، حيث نقول مثلا "نوبة رمل الماية" إشارةً إلى إيقاعات البسيط، والقائم ونصف، والبطايحي، والقدام، والدرج، المتغنى بها في طبع رمل الماية وما أدمج معه مما يجانسه.

6 - بنمنصور، "الموسيقى الصوفية"، (مرجع سابق).

7 - نفس المرجع.

8 - يشير مصطلح "النَّفْقة"، في معجم فن السماع، إلى عملية انتقاء الأشعار والمستعملات وترتيبها، مثلما يشيرون بها إلى نسق هذا الترتيب في الجلسة السماعية الواحدة، ولا يُشترط في النفقة وحدةُ الطبع والميزان كما هوشأن "النوبة" في طرب الآلة، بل يمكن أن تُحترم وحدتا الطبع والإيقاع، مثلما يمكن أن يسلك "النفّاق" (أي المتصدر لعملة النفقة ويسمى أيضا "المتصرِّف") مسلك التنويع في الطبوع والإيقاعات.

9 - بروكست هذا كان يعذب ضحاياه بطريقة فريدة، لقد كان يعترض طريقهم ويسوقهم إلى "بيته"، حيث يوجد سريران، أحدهما قصير والثاني طويل، فيعمد إلى طرح الضحية ذات القامة الطويلة على السرير القصير، ويلقي بالضحية القصيرة القامة على السرير الطويل، وكيما تستوي قامة كل ضحية على سريرها، كان يعمد إلى قطع رجلي الضحية التي طالت رجلاها وتدلت من السرير القصير، ويجذب رجلي الضحية ذات القامة القصيرة كي تصير على قد وقياس السرير الطويل.

10 - ينبغي أن نؤكد هنا أن هذا الديوان لا يضم كل أشعار الشيخ بنمنصور، وأنه سبق، رحمه الله، أن أطلعني على جم من النصوص في المدح وسواه، مما أعرض عن تضمينه في الديوان المذكور لهذا السبب أوذاك.

11 - "فتح الأنوار..." م.س: قسم التحقيق، ص. 57.

12 - "فتح الأنوار..." م.س: قسم التحقيق، ص. 144.

13 - برع الشيخ بنمنصور أيضا في "النهج الفاسي" القائم على تنويع الطبوع، وخصوصا في أعماله على المطولات من قصائد المديح والسماع وملحونها، ويخللها بالمستعملات ويحيلها بطبوع مختلفة، مع العناية الفنية بالانتقال الفني من طبع لآخر (ما يسميه ب"المَخْلَص" أو"المَعْبَر") دون أي خلل أونشاز موسيقي، كما هوشأن أعماله على نصوص "الفياشية" و"الناصرية" و"المنفرجة"، ناهيك عن قصيدة "البردة"، وكذا قصائد صوفية لبعض رجال القوم أمثال أعماله على "رائية أبي مدين الغوث"، و"حائية أبي الفارض"... إلخ.

14 - لمزيد تفصيل بخصوص "المكون الإيقاعي" وجدته في الزوايا المغربية، يُراجع كتابنا: "موسيقى المواجيد، مقاربات في فن السماع الصوفي المغربي"، منشورات الزمن، الرباط، 2010: ص.99 وما بعدها.

15 - وخصوصا حصص الجلسات السماعية لكل من موسم الحاج محمد بن العربي الدلائي بمشهده بالدار البيضاء خلال منتصف شهر شوال من كل سنة هجرية، وموسم سيدي بنعاشر الحداد بالزاوية الحراقية بالرباط عند العاشر من ماي من كل سنة ميلادية.

a f k a r

ثقافة الاعتراف

الجابري... كبيرنا الذي علمنا النقد

هشام الهداجي *h.elhadaji@gmail.com* // باحث في العلوم السياسية

عادة ما يقال بأن المناسبة شرط، فكانت مناسبة هذا الملف عن الأستاذ المرحوم محمد عابد الجابري بمبادرة كريمة من مجلة «أفكار». غير أن المناسبة في حضرة الفلسفة قد تبدو اختزالية، خصوصاً وأننا بصدد علم من أعلام الفكر غيبه الموت عنا منذ سنوات، وأخطر ما في الموت أنه قد يحول فكراً يقظا إلى مُجرد جسد محنط بلا عنفوان، فيغدو الغياب أقوى من الحضور، وتتحول المناسبة إلى ما يشبه المجاملة والتنميط؛ من باب اذكروا أمواتكم بخير. إلا أن الجابري ليس كأي ميت، إنه مفكر والمفكرون لا يذكرون فقط بمنجزاتهم، وإنما كذلك بحدود منجزهم خارج الثنائية الميتافيزيقية: الخطأ والصواب.

عرف صاحبنا بكونه ذلك الأستاذ الجامعي والمناضل السياسي، الذي يدرس لطلابه الفلسفة والفكر الإسلامي بسلاسة بيداغوجية وتمكن معرفي متميزين، سابحاً في غبار طباشير الحكمة والمعرفة، وقابضاً على جمر الالتزام السياسي ذات زمن كان حلم الوطن والوطنية أكثر من مجرد «صورة سلفي»، عكس البعض من زملائه الذين كانوا يحرصون على بقاء بدلهم وقمصانهم نظيفة أكثر من حرصهم على الوضوح الفكري والالتزام الأخلاقي.

لقد ظهرت كتب الجابري تباعاً مثل شعلة بروميثيوس في جو فكري وثقافي عربي إسلامي، كانت جل نخبه الثقافية قد يممت شغفها شطر اليسار، حيث كان ثمة من جعل من «الإيديولوجيا العربية المعاصرة» ما يُشبه «البيان الشيوعي» الماركسي. ورغم تلك الهالة وذلك الوهج كان طلبة المرحوم الجابري مندهشين من قدرته على الإنصات لهم بتواضع أصحاب الهمم الكبيرة، في حين لم يفلح البعض من زملاءه على امتداد العالم العربي، سوى في تسويد مقالات وافتتاحيات تنضح بالحقد والعجرفة، أكثر مما تعبر عن آراء علمية مخالفة وذات حجية.

لا نتوخى من وراء هذه الالتفاتة البسيطة تقديم قراءة شاملة ومتفحصة في تراث الجابري، كما أننا لا نسعى إلى التخندق معه ولا ضده من باب الخطأ والصواب في مشروعه، بقدر ما سوف نقتصر على رصد ما نعتبره الأسس التي حكمته في تصوره لمشروعه الفكري: «نقد العقل العربي».

ـ أول تلك الأسُس يتجلى في الإجابة على السؤال المطروح في مشروع نقد العقل العربي: كيف يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستعيد الجوانب العقلانية في تراثه ويوظفها توظيفاً معاصراً؟ ذلك هو السؤال الجوهري، وليس المطلوب هو الاستغراق في دراسة قضايا فكرية محضة، سواء في الفلسفة العربية الإسلامية أو الفكر الفلسفي الغربي عبر مختلف المراحل التي عبرا منها؛ أو الانكباب على التأريخ للأفكار في المجالين العربي والغربي كما ذهب إلى ذلك الكثيرون. ذلك أن هذين الطريقين لن يفيدا مجتمعاتنا في «إعادة بناء الذات العربية» بغية تحقيق «الاستقلال التاريخي» والولوج إلى زمن الحداثة.

ــ ثاني الأسُس يتمثل في إصرار صاحب نقد العقل العربي على أن استعادة واستيعاب تلك الجوانب العقلانية المنيرة في تراثنا لتجديد الدماء في ثقافتنا العربية الإسلامية، لن يجدي نفعاً إذا لم يتم وفق منهج «الانتظام في تراث»، أي التجديد من داخل تلك الثقافة بإعمال ملكة النقد، نقد الآلة المنتجة للمعرفة أولاً وقبل كل شيء؛ أي العقل العربي. حيث إن الاكتفاء بنقل المعارف والأفكار والسلوكيات الجاهزة من ثقافات أخرى، دونما تصفية وتمحيص بدعوى الانخراط في الحداثة، لن يعمل سوى على تكريس منطق الغلبة والتقليد للآخر، والحال أن المطلوب من خلال آلية التجديد من الداخل، هو «الكشف عن نسبية شعارات الحداثة». ومن تم التأصيل لحداثة عربية إسلامية.

ــ إن التأصيل هو الأساس الثالث عند الجابري، فإذا أردنا أن نعيش وضع الحداثة يتوجب علينا أن نعيش وضع التأصيل المعرفي لمفاهيمها ذات الطابع الكوني بعين ناقدة ومتقدة، عبر العمل على التأسيس لحاضنة مفاهيم الحداثة في ثقافتنا، من خلال عملية «تبيئة ثقافية» مؤسسة بشكل يجعل منها مرجعية للحداثة في ثقافتنا العربية الإسلامية. من المؤكد أن الأمر ليس بالسهل ويحتاج إلى الجهد الكبير وطول النفس، حيث أن هذا التأصيل قد يفهم على أنه مجرد دعوة إلى البحث عن سبق واقعي أو مزعوم لفلاسفتنا أو علمائنا في هذا المجال أو ذاك، الشيء الذي لا يعمل سوى على الزيادة في النفخ في سير أسلافنا بمنطق التمجيد والتفاخر؛ والحال أن الغاية هي التأصيل للحداثة من داخل تراثنا من خلال آلية «استنبات المفاهيم» في تربة ذلك التراث بعد نقده وتشريحه.

ــ بناء على ذلك يمكننا اعتبار مسألة «الخصوصية»- وهي الأساس الرابع- لدى الجابري هي المدخل إلى العالمية / المعاصرة وليس العكس. ذلك أن أي تفكير سليم في المداخل القمينة بإعادة الشراع إلى محله الطبيعي قصد استئناف الإبحار في مجرى التاريخ العالمي، لا بد وأن يجعل نصب عينيه مسألة الخصوصية كمنطلق، فالتاريخ يضج بتجارب المجتمعات التي تعلمنا كيف أنها لم تستعد في وعيها سوى تراثها، كما أنها لا يمكنها أن تعيش الجانب الإنساني المشترك مع باقي الأمم، إلا داخل تراثها نفسه وليس بمنأى عنه. فالقارئ لمجموع أعمال صاحبنا لا يمكنه أن يقفز على حقيقة مؤداها أنه دائم القناعة بأن التاريخ الحضاري العام مؤسس على «وحدة التطور البشري»، تطور متراكم ومترابط الحقب والحلقات؛ أدت إلى ما يعرف حاليا بعصر الحداثة وما بعد الحداثة؛ وما تاريخنا سوى مساهمة من بين كل تلك المساهمات التي شكلت المحصلة النهائية. وبناءا عليه، ما تراثنا العربي الإسلامي إلا حقبة من حقب التاريخ العام للحداثة.

ــ وخامس الأسُس يكمن في رؤيته الرياضية لموضوعه، حيث أنه عكس الكثير من المفكرين الآخرين

الاكتفاء بنقل المعارف والأفكار والسلوكيات الجاهزة من ثقافات أخرى، دونما تصفية وتمحيص بدعوى الانخراط في الحداثة، لن يعمل سوى على تكريس منطق الغلبة والتقليد للآخر، والحال أن المطلوب هو «الكشف عن نسبية شعارات الحداثة».

ثقافة الاعتراف.

نلفيه يفكر انطلاقا من الكل نحو الأجزاء، فالمفاهيم والأفكار والأسماء لا يتعامل معها سوى باعتبارها أجزاء مكونة لـ»وحدة الإشكالية»، فتلك الأجزاء لا يمكن بأي حال تحليلها ومعالجتها كل على حدة، الشيء الذي لن ينفع في شيء، بل المطلوب هو معالجتها باعتبارها مكونات تتداخل مع مكونات أخرى، وأن لكل منها دوره ووظيفته في إطار الإشكالية الموحدة؛ ويبقى على الباحث الحذق أن يفككها وينقدها جميعها؛ ثم يعيد ترتيبها وصوغها من جديد. وغني عن البيان أن العديد من قراء الرجل قد سقطوا في فخ [مقتضى] «ويل للمصلين»، بالوقوف عند هذه الجزئية أو تلك سواء بحسن نية جراء عدم تملك المشروع في رمته، أو بسوء نية ابتغاء «نقد النقد» بيد حديدية داخل قفاز من وبر. أو بعبارة ذ. عبد السلام بنعبد العالي أن العديد منهم كان «يمارس السياسة في القراءة».

إن صاحب نقد العقل العربي - وهذا هو الأساس السادس- لم يتوخ التعامل مع العقل كنتاج للأفكار وكمحصلة للمعارف، بل كان يتغيا «التأسيس لعصر تدوين جديد» من خلال تشخيص ونقد كيفيات حضور منتجات الفكر العربي الإسلامي، أي كل أشكال العمل والإنتاج وأساليب الإقناع والمعايير الأخلاقية للتحسين والتقبيح...الخ. فالمشروع النقدي لم يعرض نفسه كدراسات تتعامل مع الفكر العربي الإسلامي القديم والحديث، كمادة معرفية تصلح للاستعادة والتوظيف في المعارك الفكرية المعاصرة، من باب الإسناد المعرفي لأطروحة أيديولوجية ضد أخرى أو مذهبية معينة ضد أخرى، بل الأمر كان يتعلق بدراسة في الإبستيميات التي يعرضها مجموع ذلك الفكر؛ ومنظوماته الفلسفية الثاوية بما فيها استراتيجيات الخطاب في الحقل الثقافي العام.

لقد فقد الفكر العربي الإسلامي مفكراً لكنه ربح فكراً وبوصلةً للإبحار ما أحوجنا إليها في هذه الظروف العصيبة التي تعيشها العديد من الدول والمجتمعات العربية والإسلامية. فبصرف النظر عن اتفاقنا أو اختلافنا في القليل أو الكثير من تحليلاته ونتائجه، من المؤكد أننا ربحنا منظومة فكرية ذات منسوب عال من الحمولة المعرفية والهم الإيديولوجي الواعي، نحن في مسيس الحاجة إلى العودة إليها لقراءتها قراءة متجددة. منظومة زرعت في مختلف الأجيال ملكة البحث والنقد والتحليل، قبل التحريم، والتفكير قبل التكفير. أمد الله في عمر وقلم الثلة الباقية من مجايليه وتلاميذه.

الملف

محمد عابد الجابري : سيرة وفكر

محمد الغرباوي gharbaoui2010@gmail.com // باحث

يُعد محمد عابد الجابري من كبار مفكري القرن الواحد والعشرين، ينتمي إلى جيل من الباحثين العرب الذين أسهموا في طرح أسئلة كبرى على الذات، على الآخر، على السياسة، على التراث، على العلم، على التربية وعلى التعليم... إن الجابري هو صاحب أبرز مشروع فكري عربي نهضوي؛ حيث لقيت كتاباته إقبالا منقطع النظير سواء من طرف القارئ المغربي أو القارئ العربي وحتى الغربي.. على ذلك، سنحاول في هذه الورقة أن نقف عند سيرة «طبيب العقل العربي» - كما يحلو للبعض أن يسميه - سيرة ذلك المفكر المهووس بالبحث في العقل العربي وإشكالاته، المؤسس لقراءة معرفية تحيط بكل تجليات الفكر العربي الإسلامي، كما سنحاول رصد أهم اللحظات الأساسية في حياته كما تطرق لها في سيرته الذاتية الموسومة بـ«حفريات في الذاكرة من بعيد» وكذلك الوقوف عند أهم مؤلفاته المكونة لمشروعه الفكري.

نشأة محمد عابد الجابري ومساره التعليمي والمهني:

ولد محمد عابد الجابري في 27 من شهر دجنبر 1935، بقصر «زناكة» بمدينة فكيك الواقعة في الجنوب الشرقي للمملكة، على خط الحدود الذي أقامه المستعمر الفرنسي بين المغرب والجزائر، وهي مدينة صغيرة جميلة مكتظة بأشجار النخيل، تتموقع وسط الجبال التي تحيط بها من كل ناحية، تتميز بمناخها الصحراوي حيث شكلت إحدى بوابات الصحراء، ومحطة عبور القوافل التجارية التي كانت تربط بين بلاد سوس على المحيط الاطلسي وبلاد مصر (1).

نشأ الجابري وترعرع وسط أهله من أمه نتيجة طلاقها من أبيه وهو لا يزال بعد جنينا، تربى في حضن جده وجدته وخاله الذي كان يعامله معاملة خاصة، وكان يرى فيه الزوج المثالي لابنته الوحيدة، والتي رفضها – كما يحكي لنا المرحوم – لكونه لا يرى فيها إلا تلك الأخت التي لم تلدها له أمه (2).

كانت أمه من النساء الصابرات، الصامتات، الخجولات، لا يسمع لها أنين ولا شكوى، رفضت الزواج رغم الطلبات المتتالية، رغبة منها في تمتيع ابنها الوحيد بالحنان والتربية اللازمين على الأقل حتى بلوغ سن السابعة. حفظ بعضا من السور القرآنية القصيرة على يد جده من أمه قبل أن يدخله إلى الكتاب «المسيد» لتعلم القراءة والكتابة وحفظ القرآن.

عاش طفولته الأولى في جو من الرعاية البالغة سواء من جهة أهله لأمه أو من جهة أهله لأبيه، وما حز في نفس المرحوم محمد عابد الجابري هو أنه «لم يحدث له أن رأى أمه وأبيه مجتمعين، ولم يكن أحدهما يسأل عن الآخر، لأن ذلك كان عيبا في تقاليدهم وثقافتهم. أدخله عمه المدرسة الفرنسية «ليكول» والتي قضى فيها سنتين، ليلتحق بمدرسة النهضة المحمدية التي أسسها «الحاج فرج» أحد أبرز قادة الحركة الوطنية بالمدينة آنذاك. وكان لافتتاح هذه المدرسة أثرا بالغا في نفوس

الآباء والأمهات، وتحولت إلى وسيلة لغرس قيم الوطن والوطنية في نفوس الناشئة. ولم تشكل اللغة بالنسبة للجابري أية مشكلة لا على مستوى التعلم أو التواصل، حيث تعلم اللغة الفرنسية كتابة ومحادثة من المدرسة الفرنسية، وتعلم اللغة العربية من مدرسة النهضة المحمدية، أما الأمازيغية فكانت لغته الأم.(3)

في سنة 1949 تخرج الجابري من مدرسة النهضة المحمدية حاصلاً على شهادة الدروس الابتدائية، حتى أن المرحوم يذكر لنا في سيرته الذاتية أعضاء اللجنة التي كلفتها «وزارة المعارف» آنذاك لإجراء هذه الشهادة. وكان من بينهم «مولاي مصطفى العلوي» مدير المدرسة الوطنية بمكناس، و»محمد العربي الأسفي» الذي كان يعمل معه في نفس المدرسة، و»محمد التسولي» مدير المدرسة الوطنية الحرة بعين بني مطهر جنوب وجدة، و»بلحسيني العلوي» مدير المدرسة الوطنية الحرة بأزرو، وكان هؤلاء ينتمون الى رجالات الحركة الوطنية البارزين. (4).

وفي سنة 1950 سينتقل محمد عابد الجابري مع عمه إلى وجدة عاصمة شرق المغرب، وذلك لمتابعة الدراسة الإعدادية، حيث انفتح على المعارف العصرية والمناهج الحديثة، إلا أنه لم يقضي سوى سنة واحدة بها ليلتحق بثانوية عبد الكريم الحلو بالدار البيضاء لاستكمال دراسته الإعدادية بعد وفاة أمه سنة 1951، ليستقر رفقة مجموعة من الشباب الفكيكيين بإحدى الدور التي شيدها رجال الحركة الوطنية.

قضى المرحوم الجابري سنتين كمعلم في القسم التحضيري (1953 – 1954)، وبعدها معلما في أقسام الشهادة الابتدائية ليرسم كمعلم رسمي من طرف وزارة التربية الوطنية بعد اجتيازه امتحان الكفاءة في التعليم سنة 1956 وهي نفس السنة التي سيحصل فيها المرحوم على شهادة الدروس الاعدادية « البروفي » والتي أهلته لاجتياز امتحان البكالوريا حر سنة 1957 وكانت أول دورة للبكالوريا المعربة بصورة رسمية ترأسها المرحوم «المهدي بن بركة». ونظراً لذكائه ونباهته لا في الكتابة ولا في الترجمة عرض عليه «بن بركة» الاشتغال معه في قسم الترجمة بجريدة «العلم» لسان حزب الاستقلال، وبعدها في قسم المراسلات الداخلية قبل أن يغادر الجريدة في اتجاه دمشق.(5)

في أكتوبر 1957 التحق محمد عابد الجابري بإحدى الجامعات السورية في دمشق لاستكمال دراسته الجامعية، حيث قضى بها سنة واحدة تخصص علوم ورياضيات، ليعود إلى المغرب وبالضبط إلى الرباط لمتابعة دراسته بكلية الآداب التي فتحت أبوابها خلال موسم (1958 – 1959). لكن هذه المرة، غير التخصص واختار أن يتابع مشواره الدراسي في الفلسفة والفكر الإسلامي، ليحصل فيها على شهادة الإجازة سنة 1961.

بدأ مشواره العملي كما سبقت الإشارة الى ذلك كمعلم في الأقسام الابتدائية، فناظراً بإحدى الثانويات

خلف الدكتور محمد عابد الجابري إرثاً فكرياً ضخماً يضم مجموعة من المؤلفات والكتابات حول مجموعة من القضايا التربوية، التعليمية، السياسية، والجزء الأكبر منها خصصه لمشروعه الفكري العربي.

بالدار البيضاء، فمفتشاً تربوياً لمادة الفلسفة، فأستاذا مساعدا في كلية الآداب بالرباط بعد حصوله على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة سنة 1967، ليستقر به الحال كأستاذ محاضر بكلية الآداب والعلوم الإنسانية التابعة لجامعة محمد الخامس بالرباط بعد حصوله على شهادة دكتوراه الدولة من نفس الكلية عام 1970 والتي قضى فيها أكثر من 32 سنة إلى حين تقاعده سنة 2002 وتفرغه بشكل مطلق للثقافة والكتابة لاستكمال مشروعه الفكري.

الإرث الفكري لمحمد عابد الجابري:

خلف الدكتور محمد عابد الجابري إرثاً فكرياً ضخماً يضم مجموعة من المؤلفات والكتابات حول مجموعة من القضايا التربوية، التعليمية، السياسية، والجزء الأكبر منها خصصه لمشروعه الفكري العربي.

ففي سنة 1971 أصدر أول كتاب له بعنوان «العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي» وكان الكتاب ثمرة بحثه الذي حصل من خلاله على شهادة دكتوراه الدولة. كما أصدر كتاباً موسوماً بـ»أضواء على مشكل التعليم». ولتخصصه في مجال العلوم كذلك صدر له كتاب «مدخل إلى فلسفة العلوم» في جزأين: الجزء الأول عنونه بــ «تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة» والجزء الثاني اختار له عنوان «المنهج التجريبي وتطور الفكر العلمي» وكان ذلك سنة 1976.

وبانتماء المرحوم الجابري لجسم أسرة التربية والتعليم، وانطلاقاً من ممارسته المهنية، أصدر كتابا سنة 1977 بعنوان «من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية». وبعده بثلاث سنوات (1980) سيصدر كتاب آخر «نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي». وفي سنة 1982 أصدر كتاباً آخر يحمل عنوان «الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية». ليبدأ المفكر الراحل الجابري في مشروعه النقدي للعقل العربي بإصداره لكتاب «تكوين العقل العربي» وبعده «بنية العقل العربي» في سنة واحدة هي سنة 1984.

«إشكاليات الفكر العربي المعاصر» هو كتاب آخر ينضاف للإرث الفكري لمحمد عابد الجابري أصدره سنة 1986. يليه كتاب «التعليم في المغرب العربي: دراسة تحليلية نقدية لسياسات التعليم في المغرب وتونس والجزائر» سنة 1988. ليظهر له كتاب آخر من توقيعه سنة 1989 بعنوان «المغرب المعاصر: الخصوصية والهوية... الحداثة والتنمية». وبعده بسنة واحدة (1990) سيخرج المؤلف الثالث ضمن مشروعه الخاص بنقد العقل العربي إلى حيز الوجود سنة 1990 «العقل السياسي العربي». كما سيصدر كتاب «حوار المغرب والمشرق، حوار مع حسن حنفي». في سنة 1991. وفي نفس السنة سيظهر مؤلفه «التراث والحداثة: دراسات ومناقشات».

كتاب «المسألة الثقافية» سيصدر سنة 1994. وبعده بسنة (1995) أصدر المرحوم الجابري كتاب «المثقفون في الحضارة العربية الاسلامية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد». وفي نفس السنة كذلك ظهر كتابه «مسألة الهوية: العروبة والاسلام والغرب». وفي سنة 1996 سيصدر له كتابين الأول «الدين والدولة وتطبيق الشريعة» والثاني «المشروع النهضوي العربي».

أما سنة 1997 فكانت سنة عطاء بالنسبة لمحمد عابد الجابري، حيث صدر له خمس كتب: الأول

«قضايا في الفكر المعاصر» والثاني «التنمية البشرية والخصوصية الثقافية: العالم العربي نموذجاً». أما الثالث فهو الكتاب الذي اعتمدنا عليه في هذه الورقة، وهو عبارة عن سيرة ذاتية للمرحوم عنونه بــ «حفريات في الذاكرة من بعيد». و»وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر» كان الكتاب الرابع الذي صدر له سنة 1997. في حين أن الكتاب الخامس عنونه بــ «الديمقراطية وحقوق الإنسان».

وفي سنة 1998 أصدر كتاباً حول الفيلسوف العربي ابن رشد عنونه بــ «ابن رشد: سيرة وفكر». وفي نفس السنة أشرف على نشر جديد لأعمال ابن رشد الأصلية مع وضع مقدمات وشروحات لهذه الكتب، ومن هذه الأعمال الرشدية (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال – الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة – كتاب الكليات في الطب – كتاب تهافت التهافت – الضروري في السياسة، مختصر سياسة أفلاطون). أما سنة 2001 فسيظهر المؤلف الرابع ضمن مشروعه النقدي وهو «العقل الأخلاقي العربي». وبعده بأربع سنوات سيصدر كتابا آخر بعنوان «في نقد الحاجة إلى الإصلاح».

سيبدأ المرحوم الجابري مشروعا فكريا آخر ذو علاقة بتاريخ الثقافة العربية الإسلامية، ليكتب كتاب «مدخل إلى القرآن الكريم» سنة 2006. وكتاب «فهم القرآن: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول» في ثلاثة أقسام وكان ذلك ما بين 2008 و2009. هذا بالإضافة الى إصداره لمجلتين الأولى كانت تحمل اسم «فكر ونقد» والثانية كانت تحمل اسم «مواقف». ناهيك عن كتاب «من دروس الفلسفة والفكر الاسلامي، مستوى البكالوريا المغربية».

توج المرحوم محمد عابد الجابري بمجموعة من الجوائز الوطنية منها والدولية، من بينها: «جائزة بغداد للثقافة العربية التي تمنحها منظمة اليونيسكو وكان ذلك سنة 1988. ثم «الجائزة المغاربية للثقافة» سنة 1999. و»جائزة الدراسات الفكرية في العالم العربي سنة 2005. وفي نفس السنة (2005) توج بجائزة الرواد عن مؤسسة الفكر العربي.

سنة 2006 وبمناسبة اليوم العالمي للفلسفة ستكرم منظمة اليونيسكو المرحوم الجابري في عاصمة فرنسا باريس وستمنحه «ميدالية ابن سينا». وفي سنة 2008 سيتوج كذلك «بجائزة ابن رشد للفكر االحر».

أما بالنسبة لسنة 2010، وبالضبط 03 ماي 2010 كانت سنة صعبة وثقيلة على المثقف المغربي خاصة والعربي عامة، إنه اليوم والسنة التي ودعنا فيها المرحوم محمد عابد الجابري عن سن يناهز 75 سنة، مخلفا وراءه هذا الإرث الفكري الضخم، ومخلفاً مسيرة من العطاء والمعرفة والإسهام في إغناء المكتبة المغربية والمكتبة العربية، لتكون مرتعاً للباحثين والدارسين والمفكرين اللاحقين من الأجيال القادمة.

الهوامــش:

1 ـ محمد عابد الجابري، حفريات في الذاكرة من بعيد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1997، ص 21.
2 ـ نفس المرجع، ص ص 25 - 26.
3 ـ نفس المرجع، ص ص 88 - 89.
4 ـ نفس المرجع، ص 89.
5 ـ نفس المرجع، ص ص 148 - 151.

أزمـــة العقـــل العربـــي في مشـــروع الجابـري

محمد بنيونس *benyounessmohemed@gmail.com* // أستاذ باحث في الفلسفة الإسلامية

ينطلق الجابري من خلفية إيديولوجية تاريخية يصرح بها، ومنهجية إبستمولوجية نقدية، في التأسيس لمشروع يقوم على مطلب إعادة كتابة تاريخ الفكر العربي الإسلامي، نظراً للتداخل الحاصل في حقبه من حيث الزمان والمكان، لإيجاد إطار مرجعي يشكل سندا لكل محاولة في إعادة قراءة الثقافة العربية ومراجعتها بكيفية نقدية موضوعية؛ وذلك من خلال تيمة مركزية تقوم على وحدة الموضوع، أي العقل العربي.

تُعَدُّ مظاهر الأزمة في العقل العربي وفقاً لطرح الجابري متعددة ومتنوعة؛ قد تتباين تارة، وقد تتداخل فيما بينها تارة أخرى؛ لتشكل مجتمعة: إشكالية العقل العربي في مختلف تجلياتها التاريخية، والعقلانية، والمنهجية. يتداخل في هذه الإشكالية الموقف الإيديولوجي بالموقف العلمي، مع رؤية فلسفية تروم استئناف القول في العقل العربي تكويناً وبنيةً ووظيفةً.

إن ما يهمنا في هذا المقال هو تتبع موقف الجابري من النظام المعرفي العربي الإسلامي، وتتبع أسباب الأزمة التي كانت وراء تقديم العقل استقالته من مهامه، والكيفية التي تم بها تعطيله؛ كما نسعى للوقوف على المنهج المعتمد من طرف مفكري الإسلام خاصة القياس الذي يعتمدُ الاستدلالَ بالشاهد على الغائب. ومن ثمة، ألا يجوز لنا؛ انطلاقا من خلفية عقلانية؛ التشكيكَ في النتائج التي أراد الجابري التأكيد عليها؟ وبعبارة أوضح إلى أي حد استطاع الجابري أن يكون موضوعياً في عرضه للطرح المعاكس للعقلانية؟ ألا يمكن أن يكون هناك نوع من الانحياز في تعامل الجابري مع النظام المعرفي العرفاني، والذي يُرجع له بالذات أزمة العقل العربي ويرد إليه انحطاطه؟

1 - أزمة العقل العربي

رسم الجابري منذ البداية المسعى الذي يبني فيه دعواه، وهي دعوى صريحة، يقول معللا: «لأن مشروعنا مشروع نقدي، ولأن موضوعنا هو العقل، ولأن قضيتنا التي ننحاز إليها هي العقلانية» (1).

كان الأولى عرض المواقف الرافضة للعقل لتقصي وتمحيص هذا الموقف العرفاني المُعادي للعقل البرهاني بالبحث عن أسبابه وعلله في ذلك. أوليس العقل الذي يدعو إليه الجابري هو عقل باحثَ وراء أسباب الأشياء والعالم؟

وهكذا عمل الجابري، على رسم حدود موضوع نقده، مع إفصاحه عن الخلفية الإيديولوجية التي تؤطر اشتغاله، وكذلك المنهجية التي اعتمد عليها؛ فالمشروع في أساسه نقدي، يروم به البحث عن الأسباب التي كانت وراء أزمة العقل العربي، وبيان الأهداف من وراء نقده لنظمه المعرفية. ليس النقد عند الجابري مطلوباً من أجل ذاته، وإنما هو مشروع هدفه تحرير العقل العربي من قيوده وبث الحياة فيه: «فنحن ـ يقول الجابري رحمه الله ـ لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرر مما هو ميت أو متخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي، والهدف: فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها وتعيد فينا زرعها...ولعلها تفعل ذلك» (2).

ممارسة النقد في مشروع الجابري إذن، لم تكن من أجل ذاتها، وإنما تكمن وراءها غاية منهجية ونظرية، هي تحرير العقل من الجمود الذي أصابه من مصادر مختلفة، لإعادة الاعتبار له حتى ينطلق من جديد. وقد أفضى هذا النقد بالجابري إلى أن استنتاج مفاده أن أزمة العقل العربي لها مظاهر متعددة ومتداخلة، يصعب معها الوصول إلى مطلب تحرير العقل من غير القيام بتشخيص للأعطاب الإبستيمولوجية التي طالت أسس العقل والبحث عن الأسباب وراء جموده، مع تقديم اقتراحات وحلول نظرية لكل مظهر من مظاهر أزمته.

لكن الجابري غلب الجانب الإيديولوجي على الجانب المنهجي، رغم تصريحه مرارا بالخلفية التي كان ينطلق منها، ويعترف عن وعي بها. فالأساس الإيديولوجي عنده أساس عقلاني، طغى لديه توظيفه في معالجة اللامعقول الديني واللامعقول العقلي في الثقافة العربية، لذا قد يتداخل الجانب الإيديولوجي مع الجانب المنهجي في معالجة الموضوع. قال الجابري رحمه الله، مفصحا عن الإيديولوجيا التي يتأسس عليها مشروعه النقدي :«لا بد إذن، ونحن نصدر عن موقف نقدي ينشد التغيير، من التحرك أيضاً من موقع إيديولوجي واع، أي لابد من الصدور عن موقف تاريخاني، موقف يطمح ليس فقط إلى اكتساب معرفة صريحة بما كان، بل أيضاً المساهمة في صنع ما ينبغي أن يكون، وهو بالنسبة للمجال الذي نتحرك فيه: الدفع بالفكر العربي في اتجاه العقلنة، اتجاه تصفية الحساب مع ركام، ولا نقول رواسب، اللامعقول في بنيته» (3).

هناك إذن، من هذا المنظور خلفية إيديولوجية تؤطر العمل المنهجي، وليس العمل المنهجي هو الذي يؤطر الخلفية الإيديولوجية. ومن هنا يوجد فرق بين المستوى الأول والمستوى الثاني: المستوى الأول قد يؤدي إلى المعاندة وعدم الإقرار بالنتائج المخالفة أو المتناقضة التي يمكن أن يتوصل إليها الباحث من مشروعه، ومن ثمة يكون المنهج في خدمة الإيديولوجيا؛ أما المستوى الثاني، فإنه قد يترتب عند التنازل عما هو إيديولوجي لصالح ما هو منهجي، لأنه يؤدي إلى الوقوع في التناقض بين المنطلقات والنتائج. وهنا تكمن قيمة الموضوعية والمنهج النقدي، وهو أنه يفضي إلى هدم المسلمات أو المنطلقات التي ينطلق منها الباحث، باعتبارها أوائل في الوصول إلى المطلوب. وعليه، فالسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل كان مشروع الجابري النقدي يخدم الإيديولوجيا أم يخدم المعرفة العلمية؟

سوف نجيب عن هذا السؤال، من خلال مظهرين: المظهر الأول، يمثله موقف الجابري من الاستدلال

بالشاهد على الغائب في النظام المعرفي البياني، وهذا الموقف يعممه على النظام المعرفي العرفاني، لكنه ينفيه عن النظام المعرفي البرهاني. والمظهر الثاني: موقف الجابري من العقل المستقيل.

أ – أزمة العقل البياني

لقد اعتمد النظام المعرفي البياني، حسب الجابري، على منهج واحد تم تعميمه على مجالات أخرى، وهو الاستدلال بالشاهد على الغائب، أو قياس الفرع على الأصل؛ من خلال تحديد إطار مرجعي أول، يقاس عليه ما سوف يأتي. اعتقد الجابري أن «عصر التدوين» هو الإطار المرجعي الذي يجب اعتماده لمراجعة مختلف مجالات الثقافة العربية وعليه يقيسها.

انطلق الجابري من ذلك الإطار في تشخيص أزمة العقل المتمثلة في النظام الثقافي برمته على مستوى التحقيب الزمني، سماه الجابري بـ»الزمن الثقافي»، الذي يتميز بالتداخل دون تحقيق التراكم، زمن لا يمكن تقسيمه إلى حقب متعاقبة نحقق من خلالها النقلة التي تمكننا من النهوض وبناء مشروع حداثي يستثمر ما حصل من تراكم على مستوى التاريخ. وهكذا يطرح الزمن الثقافي إشكالية أو أزمة أخرى، وهي كتابة التاريخ، فكل ما كتب حسب الجابري يجب فصله وتمييزه، ومن ثمة تمحيصه، حتى نميز فيه بين التاريخ الإيديولوجي المحكوم بالصراعات والتوترات التي عرفها العقل العربي وبين التاريخ الذي يجب تدوينه. إذ إن التاريخ الذي كان يقوم ببناء النظام الثقافي للعقل العربي هو تاريخ ينسب للعائلات الحاكمة، أو تاريخ ينسب للأمكنة؛ أما التاريخ في بعده الزمني، فهو ما كان يغيب عن العقل العربي في كتابة التاريخ. من هنا دعوة الجابري إلى «إعادة كتابة تاريخنا الثقافي وإعادة ترتيب العلاقة بينه وبين التاريخ الثقافي العالمي، على أسس علمية موضوعية، وبروح نقدية» (4).

إن المستخلص عند الجابري في هذا الصدد، هو «تداخل العصور» الثقافية في الفكر العربي، منذ الجاهلية إلى اليوم، مما يجعل منها زمنا ثقافيا واحدا يعيشه المثقف العربي... والسمة البارزة في هذا الزمن الثقافي العربي الواحد هي حضور القديم، لا في جوف الجديد، يغنيه ويوصله، بل حضوره معه جنبا إلى جنب ينافسه ويكبله» (5). وهكذا، يتبين حضور القديم في الحاضر على مستوى أزمة الثقافة، أي «حضور حضارة البدو الرحل التي أخذت كأصل فرضت على العقل العربي طريقة في الحكم على الأشياء، قوامها: الحكم على الجديد بما يراه القديم» (6). وبالتالي، يرى الجابري أن مظاهر الثقافة العربية التي ساهمت في تكوين العقل العربي تتبنى منهجا واحدا يسميه «وحدة المنهج» (7).

لقد حصلت وحدة المنهج في تدوين اللغة العربية، فالأصل بداوة اللغة وحسيتها، وطابعها السمعي لا العقلي، ومعيار الحكم ما تقبله الأذن، وليس ما يفرضه العقل؛ ومن هنا لا تاريخية اللغة العربية التي تم تنميطها في أشكال وقوالب منطقها البدوي، «فالجديد أو الغريب لا فائدة منه أو «يرمى في المزبلة» والقديم مثل «المسك والعنبر»، كلما حركته ازداد طيبا. ذلك هو القانون الذي يحكم تطور الأدب العربي، بل الفكر العربي كله، منذ عصر التدوين إلى اليوم» (8).

للغة في نظر الجابري دور في تشكيل تصور الإنسان عن العالم وذاته والواقع الذي يعيشه، كما أنها تساهم في بناء وتكوين عقله. ويمكن تعميم وحدة المنهج على جوانب أخرى، نذكرها بعجالة: فعلى المستوى التشريعي نجد «طريقة عمل العقل العربي، سواء في الفقه أو النحو أو الكلام...هي طريقة واحدة تقوم على نفس الآليات أو الميكانيزمات التي تقوم عليها طريقة الفقهاء» (9).

لا ينبغي فقط أن نرد أزمة العقل العربي لمبدإ الاستدلال بالشاهد على الغائب، وإنما ينبغي تحميل المسؤولية كذلك للقواعد العقلية التي اعتمد عليها المثقف العربي في تدوين اللغة، والفقه النظري وباقي أنماط الفكر العربي القديم؛ وهذه القواعد في مُعظمها استقاها النظار من مجالات معرفية أخرى أهمها الرياضيات والمنطقيات، وهو ما قاربه الجابري، لكنه مر عليه مرور الكرام، حتى لا يؤدي ذلك إلى اتهام العقل والتشكيك في أصوله ومبادئه كلية، فيقع في أزمة، يقول الجابري: «غير أن المنطق شيء والواقع الحي شيء آخر، ويجب أن يكون المنطق في خدمة الواقع الحي لا العكس. وعندما يتعلق الأمر بواقع حي متطور فإنه من الضروري ترك «الحرية» لمنطق التطور، وهو غير المنطق الرياضي، وإلا أدى فرض القوالب المنطقية الصورية على ذلك الواقع إلى قتل الحياة فيه، فيكون مآله التحجر والتوقف عن النمو» (10). هناك إذن، جمود في النموذج المنطقي والرياضي الذي دونت وفقه الثقافة العربية الإسلامية العالمة، في مقابل الحركية والحيوية التي امتاز بهما عموم الواقع والفكر العربيين، ومن هنا لم تكن اللغة العربية في حد ذاتها عاجزة عن تشكيل الثقافة العربية الإسلامية في انفتاحها على الإنسان والعالم، إنما كانت أزمة دخيلة عليها، جعلتها عاجزة عن مواكبة التطور والتغير، وحولتها من لغة حية إلى لغة جامدة، جمود القواعد النحوية والمنطقية والرياضية التي تم بها تقعيدها وتدوينها.

أزمة العقل العربي في حد ذاته تمثلت في قواعده، هذا صحيح، لكن أن نرد الأزمة إلى لغة البدو التي تنقل معها عالم الأعرابي الفقير تارة، وتارة أخرى نردها للقوالب الجامدة المستعارة من حقلي المنطق والرياضيات، فهذا يربك قارئ مشروع الجابري. يُقرر الجابري أن اللغة العربية: «[و] منذ زمن الخليل على الأقل؛ لم تتغير لا في نحوها ولا في صرفها، ولا في معاني ألفاظها وكلماتها، ولا في طريقة توالدها الذاتي. ذلك ما نقصده عندما نقول عنها إنها لغة لا تاريخية، إنها إذ تعلو على التاريخ لا تستجيب لمتطلبات التطور» (11).

قد يكون تقنين اللغة العربية نحويا بطريقة رياضية ومنطقية عيباً فيها وسبباً في جمودها، لكن أن ننسب كل ذلك إلى بداوة العرب، حسب الجابري، ففيه نظر؛ ليس العيب في الأصول الاجتماعية للغة

كان الجابري متأثراً بأطروحات المستشرقين حول التصوف، لذلك لم يتبنَّ موقفاً مبنياً على تقص لحقيقة التصوف تاريخاً ونصاً. مما يطرح مسألة حياد الجابري وموضوعيته في عرضه للمواقف المعارضة لأطروحاته حول العقل والعقلانية.

العربية وإنما في طريقة استعمالها ومنهج تقعيد هذا الاستعمال. قد نقول إن كيفية أو وسيلة ذلك التقعيد هي التي لم تسمح بإضفاء الحيوية على لسان العرب وترتقي به لما يخدم حاجة المتكلم. والحق إن الجابري لم يعط ما يكفي من التحليل للكيفية التي تم بها تدوين اللغة وتجميعها، لأن ذلك قد يؤدي إلى القول بتاريخية اللغة ولا تاريخية الوسيلة.

لا يخوض الجابري في لا تاريخية الوسيلة، لأنها وسيلة علمية، لأن ذلك قد لا يسعفه في تسويغ دعواه حول أصول العقل العربي البيانية. وينطبق نفس الأمر فيما يخص ما قدمه حول تدوين الفقه وتطوره، مع فارق في النتيجة؛ يرى الجابري أن طريقة تدوين وتقعيد أصول الفقه: «قد دفعت بالرياضيات إلى التطور والتجدد بل لربما إلى «اختراع» علم الجبر والمقابلة. إننا نكاد نجزم [يقول الجابري] بأن «الجبر العربي» يدين في وجوده للفقه والفقهاء» (12). لكنه يرد بداية الأزمة في الثقافة العربية، وبالتالي أزمة العقل البياني، إلى قواعد أصول الفقه التي أرسى معالمها الإمام الشافعي، إذ تحول فيه العقل من مشرِّع، إلى مشرَّع له من طرف النقل، أي أن العقل لم يشرع للعقل البياني وإنما أصبح العقل يتم توجيهه من طرف النقل معتمدا في ذلك على النص، باعتبار أن الأصل عند البياني هو النص، وبالتالي: «فالشيء الذي لا يقبل المناقشة هو أن الشافعي كان بالفعل المشرع الأكبر للعقل العربي» (13)، ومعه أصبح «العقل هو المشرَّع له» (14). وهكذا، يمكن القول إن أزمة العقل العربي البياني كانت، من منظور الجابري، أزمة منهج، امتدت إلى ميادين معرفية أخرى، أي أصبحت طريقة غالبة في استعمال مبدإ الاستدلال بالشاهد على الغائب، والذي يمكن تعميمه على بعض مظاهر الثقافة العربية الإسلامية. يقول الجابري إن: «الخطاب العربي في المجالات المذكورة (النحو والفقه والكلام والبلاغة) ـ على الأقل ـ يؤسسه فعل عقلي واحد أي آلية ذهنية واحدة قوامها ربط فرع بأصل لمناسبة بينهما: إنه القياس بتعبير النحاة والفقهاء، أو الاستدلال بالشاهد على الغائب بتعبير المتكلمين والتشبيه بتعبير البلاغيين» (14). وهذا أمر لم يسلم منه حتى العقل العرفاني طبقا لتصور الجابري.

ب - أزمة العقل العرفاني

يرفض الجابري منذ البداية، كل محاولة تستهدف العقل في حد ذاته، أو تسعى إلى إثبات عجزه وتفوق قوى أخرى عليه. إذ كان من الممكن الاستفادة من الانتقادات التي وجهت للعقل من أجل إعادة النظر في طبيعته وتقويم أفعاله، وتصحيح منطلقاته، من أجل الوصول إلى معرفة يغلب عليها

يقف الجابري عند النتيجة وينطلق منها في تأسيس انتقاده للعقل العرفاني، أي أنه ينطلق من «استقالة العقل» ليحكم على الاتجاه العرفاني؛ ويُلقي عليه المسؤولية في تراجع العقل وانحطاطه أي الوصول بالعقل إلى مستوى «التحطيم الذاتي».

الصدق أو معرفة صادقة. يقف الجابري عند النتيجة وينطلق منها في تأسيس انتقاده للعقل العرفاني، أي أنه ينطلق من «استقالة العقل» ليحكم على الاتجاه العرفاني؛ ويلقي عليه المسؤولية في تراجع العقل وانحطاطه أي الوصول بالعقل إلى مستوى «التحطيم الذاتي».

كان الأولى، عرض المواقف الرافضة للعقل لتقصي وتمحيص هذا الموقف العرفاني المُعادي للعقل البرهاني بالبحث عن أسبابه وعِلله في ذلك. أوليس العقل الذي يدعو إليه الجابري هو عقل باحث وراء أسباب الأشياء والعالم؟ أليس من الأولى فهم المواقف الرافضة للعقل وتمحيص دعواها من أجل إظهار تهافتها؟

لا شك أننا نجد في الفكر الصوفي من الأمثلة ما يكفي للتدليل على تبني الصوفية للطرح الذي يقر بعجز العقل ويقول بحدوده. إن موقف ابن عربي أبرز مثال على ذلك. يعقد الجابري مقارنة بين ابن عربي وبين ابن رشد، فالأول يتبنى نموذج العقل العرفاني والثاني يمثل عنده نموذج العقل البرهاني، يقول الجابري إن ابن عربي: «التقى في شبابه بابن رشد ثم انصرف عنه عندما لم يجد عنده شيئا من «علم الباطن» والذي كان يتردد على إحدى مدارس الأندلس التي تعلم سراً مذهب الأمبيدوقلية المحدثة المفعمة بالرموز والتأويلات الموروثة عن الفيثاغورية والأرفيوسية والفطرية الهندية، وكانت هذه المدرسة هي الوحيدة التي تدرس لتلامذتها المبادئ الخفية والتعاليم الرمزية منذ عهد بن مسرة» (16).

واضح من هذا القول، أن الجابري كان متأثراً بأطروحات المستشرقين حول التصوف، لذلك لم يتبنَّ موقفاً مبنياً على تقص لحقيقة التصوف تاريخاً ونصاً. مما يطرح مسألة حياد الجابري وموضوعيته في عرضه للمواقف المعارضة لأطروحاته حول العقل والعقلانية.

إن الأطروحة التي تبناها الجابري ضد «العقل العرفاني»، هي محاولة منه لإثبات عجز هذا العقل عن الوصول إلى معرفة ليس الطبيعة والنفس بل والله أيضاً. يجزم الجابري بأن هذا النمط من العقل عاجز عن «تحصيل أية معرفة عن الله من خلال تدبر للكون» (17)، الشيء الذي ينتج عنه أن معرفة الإنسان للكون وفق منوال أصحاب العقل العرفاني، مستحيلة في رأي الجابري، لأن الصوفي يعتقد أن معرفة العالم تتم عن طريق معرفة الله أي عن طريق الاستدلال بالغائب على الشاهد.

بيد أن ما يجب التأكيد عليه مع ابن عربي كأحد ممثلي الاتجاه العرفاني هو أن «الله» لا يُعْلَمُ بأي حال من الأحوال، ولا يقتصر هذا الأمر على قوة بعينها وإنما جميع القوى بدون استثناء، يقول ابن عربي: «وهو هنا لمن نظر في توحيد الله من طلب ماهيته وحقيقته وهو معرفة ذاته التي ما تعرف، وحجر التفكير فيها لعظيم قدرها وعدم المناسبة بينها وبين ما يتوهم، أن يكون دليلا عليها فلا يَتصورها وهْمٌ ولا يُقيدُها عقلٌ» (18).

لذلك، فكل فكر يدعي الإحاطة والتقييد لكيفية من الكيفيات التي يمكن أن يكون عليها «الله»، هي في اعتقاد الجابري مجرد محاولة لاستيعاب الكيفيات التي هي للأشياء، ولا يمكن أن تعلم هذه الكيفيات لأنه لا مناسبة بينها وبين الله وصفاته، والعقل يحاول أن يجد هذه المناسبة. وبالتالي، كل

لجأ الجابري إلى آلية الاستدلال بالشاهد على الغائب، سواء في مقاربة موضوعه بآليات منهجية جديدة، تم إسقاطها على مجال تداولي، تختلف شروط إنتاجه عما هو عليه الحال بالنسبة للعقل الغربي وشروط إنتاجه المعرفية.

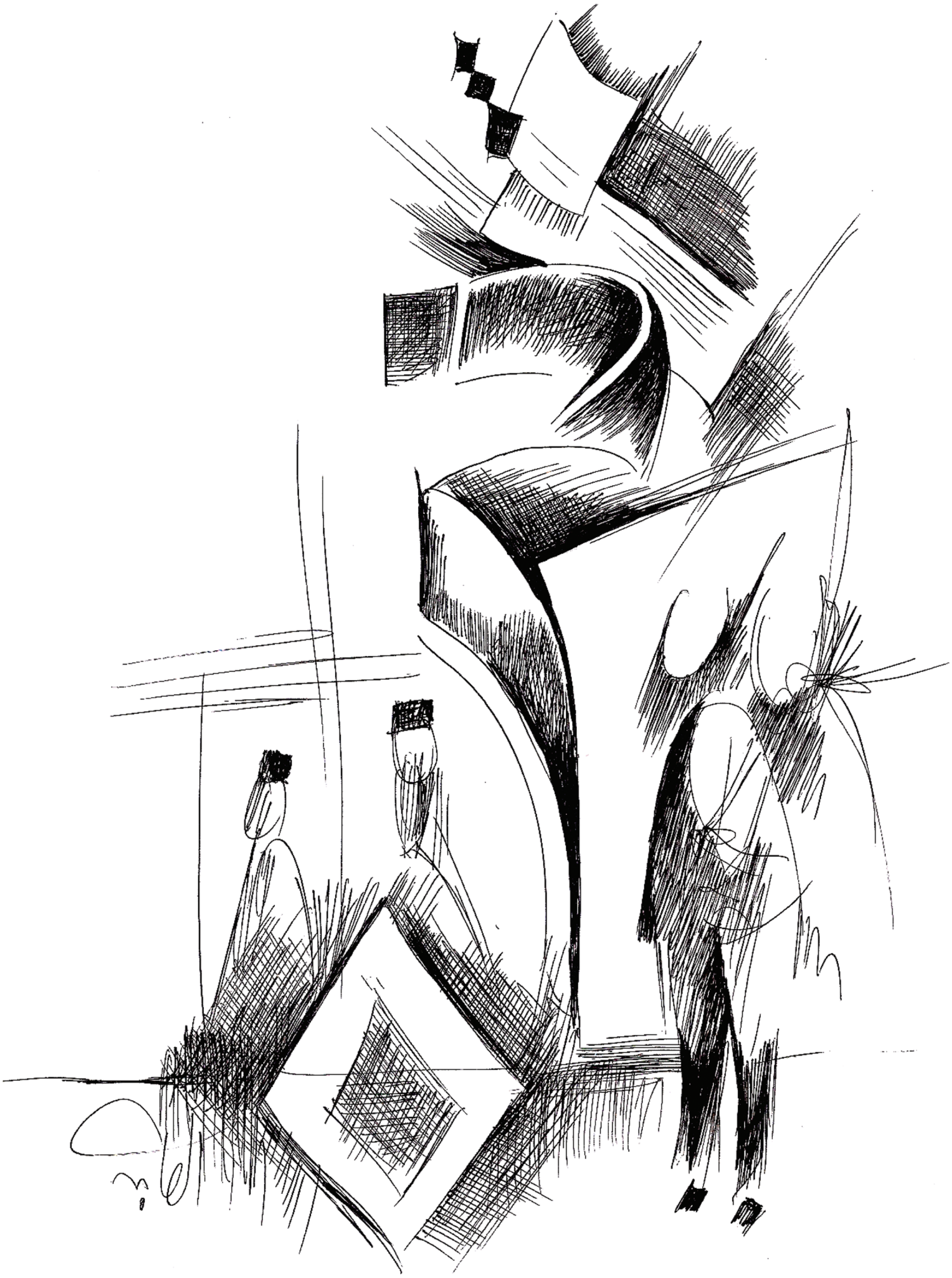
محاولة قياس من هذا النوع، توظف الشاهد للاستدلال على الغائب، هي نمط من الاستدلال الناقص؛ وذلك على اعتبار أن الشاهد يختلف كليا عن الغائب، لذلك يجب إخراج «الله» عن أي محاولة إحاطة تروم تجسيده في مقولات عقلية.

إن تقييد الله في تصورات اعتقادية، تجسيد وتعطيل لما هو مطلق، وهذا طرح ابن عربي، «ومن هنا يأتي خطأ المفكرين العقلانيين الذين غلطوا في تصوراتهم عن الحق نفسه: حيث يفكر الإنسان بعقله في الله، يخلق بتفكيره ما يعتقده في نفسه. ومن هنا يفكر في الرب الذي خلقه بفكره» (19). فالمطلق لا يحد ولا يعرف، وأيُّ تعقل «لله» هو منذ البداية تعقلٌ مآله الفشل؛ وذلك لأن «الله» لا يقبل هذا التحديد ولا يمكن وضعه في قوالب فكرية، لذا قال الشيخ الأكبر: «ما أنتجه الفكر من معرفة الله لا يعول عليه» (20). ومن ثَمَّ يكون نقل كيفيات ما هو معلوم وإسقاطها على ما هو مجهول، نقلاً غير مشروع، ومستحيل في نفس الوقت؛ لكونه يقيد المطلق: «الله»، الذي يخرج عن أي تصور ولا يعلم له كيفية ولا حيثية إلا ما سمى به نفسه؛ لذلك «يؤكد ابن عربي ـ في رده على الفلاسفة واللاهوتيين ـ أن الله لا يمكن تصوره ولا يمكن معرفته أبداً، فلا ينطبق عليه أسماء ولا صفات، كما يؤكد أن كل أفكارنا ومفاهيمنا التي نشيدها قياسا على أنفسنا لا تدانيه» (21).

وهكذا، يمكن القول إن الجابري هو الآخر قد لجأ إلى آلية الاستدلال بالشاهد على الغائب، سواء في مقاربة موضوعه بآليات منهجية جديدة، تم إسقاطها على مجال تداولي، تختلف شروط إنتاجه عما هو عليه الحال بالنسبة للعقل الغربي وشروط إنتاجه المعرفية؛ كما أنه وظف نفس المنهج في رد النظام المعرفي العرفاني الإسلامي إلى أصول قديمة، تتمثل في الهرميسة والغنوصية والأفلاطونية المحدثة.

ولعل ما كان ينتقده الجابري ويعتبره مصدر أزمة للعقل العربي هو ما كان يُمارسه ويوظفه؛ وهذا ما أكد عليه الأستاذ عبد المجيد الصغير بقوله: «لا أدل على حضور هذه الإشكالية، إشكالية التمثيل في الفكر الإصلاحي العربي الحديث، من كون جل الدارسين المعاصرين لأدبيات هذا الفكر من الذين اختاروا موقع المعارضة له والنقد لأطروحاته لم يركزوا على شيء قدر تركيزهم على آلية التمثيل والقياس التي كثيرا ما لجأت إليها الإصلاحية العربية ووظفتها في أدبياتها رغبة في مواجهة ظروف القرن التاسع عشر والتكيف مع مستجداته» (22).

وجملة القول، قام مشروع الجابري رحمه الله في أساسه على انتقاد ما كان يقف في وجه نموذجه العقلاني البرهاني، مال بشكل واع إلى أطروحة أساسية في تشخيصه لأزمة العقل، فأكد أن لا مخرج



من تلك الأزمة إلا بتبني مبادئ العقل الكوني القائم على البرهان لا على البيان والعرفان، لأنه السبيل الوحيد لإخراج الأمة من أزمة التأخر التي تعاني منها. والسبب الرئيس الكامن وراء استمرار هذه الأزمة هو دخول اللامعقول في المعقول وسيادته عليه، إما في شكل معرفة أو في شكل مشروع سياسي، وخصوصاً في الكيفية التي يستتر فيها اللامعقول في زي المعقول والمقول، مقدما نفسه كعقل قادر على النهوض بالثقافة العربية وعلى تحقيق التقدم المنشود.

الهوامــش:

1 - الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، الجزء الأول، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 7.
2 - نفسه، ص 7.
3 - نفسه، ص 52.
4 - نفسه، ص 48.
5 - نفسه، ص 51.
6 - نفسه، ص 93.
7 - نفسه، ص 106 .
8 - نفسه،ص 93. ويقول أيضا:" لقد اعتبروا كل ما هو قديم علامة على الجودة، أما الحديث المعاصر فمحكوم عليه بالتزييف والرفض والإنكار. بل لقد ظلوا ينظرون إلى التطور الذي أصاب اللغة العربية يومئذ كما لو كان ضربا من الخطأ والانحراف يجب طرحه وإهماله". ص 85-84.
9 - نفسه، ص 100 .
10 - نفسه، ص 82.
11 - نفسه، ص 86.
12 - نفسه، ص99-98.
13 - نفسه، ص 106 .
14 - نفسه، ص 106 .
15 - نفسه، ص 131 .
16 - نفسه، ص 324.
17 - نفسه، ص 159 .
18 - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى،2004. ج 5، ص100 .
19 - إيان، ألموند، التصوف والتفكيك درس مقارن بين ابن عربي ودريدا، ترجمة وتقديم حسام نايل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011. ص 47.
20 - ابن عربي، محيي الدين، رسالة لا يعول عليه، ضمن رسائل ابن عربي، الجزء الأول، دار المدى للثقافة والنشر، الطبعة الأولى، 1998، ص 294 .
21 - التصوف والتفكيك، ص 47.
22 - الصغير، عبد المجيد، التمثيل والإنشاء وتداول المعرفة في الفكر الإصلاحي العربي، تكون المعارف دور القياس التمثلي، مجلة منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، سلسة: ندوات ومناظرات رقم117، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، الطبعة الأولى، 2005، ص 96.

الجابري وما بعد الخلدونية: معالم الفكر الخلدوني في كتابات الجابري

الدكتور عمر لمغيبشي omarlam1976@gmail.com

مقدمة :

يُعتبر مشروع الجابري النهضوي، الذي رسم معالمه ووطد أركانه في كتاباته المتعددة، نقلة نوعية ومتميزة في تاريخ الفكر العربي والإسلامي المعاصر. فقد اهتم طويلاً بمشروع النهوض العربي، من خلال تبنيه لعدة تساؤلات تروم تحريك المجتمعات العربية والإسلامية للنهوض بأوضاعها، وتجاوز حالة الجمود التي تعرفها.

وقد ظلت مقدمة ابن خلدون، منذ عام 1971م إلى غاية وفاة الجابري، تلقي بظلالها على كل مؤلفاته المركزية منها والموازية، وترسم معالم خطاه، وتوجه رؤيته النظرية (1). فما الذي جعل الجابري يختار ابن خلدون وفكره بداية لمشروعه الفكري؟ ولماذا بالضبط ابن خلدون؟ لماذا لم يبدأ بالفيلسوف ابن رشد الذي أخذ حيزا أكبر في مشروعه من ابن خلدون؟ ولماذا يعود الجابري بين الفينة والأخرى في جل كتاباته إلى فكر ابن خلدون؟

وبصيغة أخرى، لماذا تبنى الجابري الفكر الخلدوني كبداية لمشروعه الفكري، وإلى أي حد تأثر به؟ وكيف أسهم الفكر الخلدوني في تكوين عقل الجابري؟ أو بمعنى آخر، كيف تمكن هذا الأخير من تجاوز فكر ابن خلدون، والاشتغال على فكر ابن رشد (في إطار ما أسميناه)ما بعد(الخلدونية)؟

- **لماذا تبنى الجابري الفكر الخلدوني كبداية لمشروعه الفكري؟**

بدأ الجابري رحلته الفكرية في سبعينيات القرن الماضي، حين أصدر كتابه «العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي» عام 1971م، وخرج فيه بأطروحته عن ابن خلدون، فكانت بداية مثيرة، نظراً لما تضمنته من قراءة دقيقة لمقدمة ابن خلدون»، أضفت طابعاً معاصراً للمنهج الخلدوني في التعامل مع التاريخ العربي الإسلامي. واتسم جهده الفكري في هذا الكتاب وغيره بكثير من

يُعتبر كتاب «نحن والتراث» المقدمة الفعلية لمشروع «نقد العقل العربي». وقد ذكر الجابري ذلك في خاتمة كتابه «فكر ابن خلدون»، حينما قال بأن الاحتفاظ بالفكر الخلدوني وبهويته الخاصة ضرورة تفرضها المنهجية العلمية».

الغنى النظري والتماسك المنهجي لشرح الفكر الخلدوني، ومقاربته بكثير من العمق، الشيء الذي مكنه من طرح العديد من الإشكالات الفكرية والفلسفية ربطها بالواقع العربي الإسلامي وببنيته العقلية.

• استمرارية الإشكاليات التي طرحها ابن خلدون، وامتدادها في واقعنا الراهن:

إن الحقيقة التي لا يمكن إنكارها هي أن نظرية ابن خلدون وفكره مازالا يحظيان باهتمام الكثير من الباحثين من جميع الحقول المعرفية (2)، ممن يرون فيها الاستمرارية والقابلية للتأقلم مع مستجدات العصر. وقد حاول الجابري تلمس مكونات العقل عند ابن خلدون، قبل أن يربطه بالمحددات الأساسية للعقل العربي والإسلامي. فلم يكتف بالتاريخ والعمران وباقي المواضيع الخلدونية المعروفة، بل استعمل منهجا شموليا، بأدوات علمية رصينة، بهدف التأسيس لاحقاً لمشروعه الذي جعل الحداثة منطلقه الأساسي، مما سمح له بالخروج بالعديد من الاستنتاجات جعلها مقدمة لمشروعه الحداثي.

لقد طرح الجابري سؤالا جوهريا في كتابه «فكر ابن خلدون»: فلماذا ابن خلدون إذن؟ وما عساني أضيف إلى هذه «الدراسات الخلدونية» الكثيرة المتنوعة(...)؟ ألا تكون محاولتي هذه، مجرد تكرار لما قيل، وفي أحسن الأحوال مجرد عملية انتقاء واختيار من هذا الذي قيل وهو كثير؟» (3).

واضح، أن الجابري قد فطن إلى أهمية الفكر الخلدوني، خاصة «المقدمة» التي جعلها مقدمة لمشروعه الفكري، وذلك يكمن، في كونها شهادة ثمينة تبرز العوامل الفاعلة في التجربة الحضارية في الإسلام التي يجب أن يقوم عليها كل فهم أو تفسير أو «تنظير» للتاريخ، وهذه العوامل هي: العامل الإيديولوجي (الديني) (4)، والعامل الاجتماعي (والمقصود به العصبية) (5)، والعامل الاقتصادي (أي شؤون المعاش) (6)، وهي عوامل متداخلة، نظر إليها ابن خلدون على أنها عوامل ثابتة، شكلت ما اسماه «طبائع العمران».

وانتهى الجابري في كتابه المذكور بطرح تساؤلات أعمق من تلك التي طرحها في مقدمة الكتاب. يقول: هل هناك انقطاع حقا بين تاريخ ابن خلدون وعهد ما بعد ابن خلدون، ألا نجد في تحليلات ابن خلدون ما يلقي بعض الأضواء على جوانب من تاريخنا الحديث وواقعنا الراهن؟ نعم، قد تتساءلون: لماذا تأخرت الحاجة إلى فلسفة التاريخ في التجربة الحضارية العربية الإسلامية إلى أيام ابن خلدون، أيام التراجع و»الخمول والانقباض»'(...)؟ لماذا بقي «التاريخ» حتى عندما بلغ أوجه مع «مؤرخي الدولتين» الأموية والعباسية: «لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى، تنمو فيه الأقوال(...) ولم يتحول إلى: «نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق»؟ (7).

ليختم مجيبا عما سبق: «سؤال مشروع تماما وعلينا أن نفكر فيه، إذ ربما نهتدي من خلال التفكير فيه إلى ما يلقي أضواء كاشفة ليس على التاريخ العربي وحسب بل على «العقل العربي» أيضاً». ذلك لأن فلسفة التاريخ تقوم في جوهرها على اكتشاف «العقل» في التاريخ. وإذا صح أن «ظهور العقل» ظهورا كاملا لم يتحقق في التجربة الحضارية العربية الإسلامية إلا مع ابن رشد، فإنه يصبح من المقبول تماما الادعاء بأن اكتشاف «العقل» في التاريخ العربي لم يكن ممكناً إلا مع ابن خلدون

«سليل» ابن رشد» (8).

• شمولية المنهج الخلدوني

سبق وقلنا بأن الجابري لم يكن أول من تعرض لدراسة الفكر الخلدوني، فقد تعددت الاتجاهات في تقييم فكر هذا الأخير، بتعدد القراءات الفكرية لمنهجه (9). وقد حاول كل واحد من هؤلاء أن يقدم دراسة مستفيضة عنه في قالب منهجي خاص.

تحدث الجابري عن شمولية المنهج الخلدوني وواقعيته، ومقارباته العقلية والنقدية، وعن ابستمولوجيا المعقول واللامعقول في «المقدمة»، واعترف ضمنيا بأن حديثه عن فكر ابن خلدون في كتابه «فكر ابن خلدون» لم يكن شاملا. لذلك، حاول إعادة بناء الخطاب الابستمولوجي الخلدوني. ودعمه من خلال الحديث عن فلسفة التاريخ التأملية أو النقدية، ودور العقل في العلوم النقلية، والبعد الاجتماعي-التاريخي في الإبستمولوجيا الخلدونية (10). وقد مكنه ابن خلدون، الذي اهتم «بالتحليل النسقي والاختطاطات على مستوى الكلية»، وبالمنهج الفكري الذي يحمل تصورا للظاهر والباطن (11)، من تحليل الأسباب والمسببات للوقائع والأحداث التاريخية (12)، مما جعل الجابري يتأثر أكثر بمنهجيته وينجرف نحوها، من خلال الأخذ بالتفسيرين العقلي والنقدي اللذين يجعلان من الآليات الديالكتيكية محورا مفصليا للتساؤل، تجمع بين التاريخ والعقل العربي، ليمنح (أي الجابري) مساحات جديدة للبحث العلمي تتوافق فيها آليات البحث التاريخي مع الفلسفة.

• كيف تناول الجابري الفكر الخلدوني وتأثر به؟

شغلت ذهن الجابري طيلة ما يقرب من نصف قرن الإشكالية التالية: هل بإمكان العرب والمسلمين بناء نهضة بدون عقل ناهض؟ ولماذا لم تتطور العلوم والمعارف في العالمين العربي والإسلامي منذ القرون الوسطى إلى الآن؟

ولعل هذين السؤالين هما اللذان شكلا قادحاً للجابري لإرساء مشروعه الفكري. لذلك، فإن هذا الأخير يرى أنه من المستحيل تحقيق نهضة عربية إسلامية معاصرة دون أن ننطلق من تراثنا العربي الإسلامي داخل الثقافة نفسها، بممارسة نقد الماضي والحاضر معا: «إنه بممارسة العقلانية النقدية في تراثنا وبالمعطيات المنهجية لعصرنا، وبهذه الممارسة وحدها، يمكن أن نزرع في ثقافتنا الراهنة روحاً نقدية جديدة وعقلانية مطابقة، وهما: الشرطان الضروريان لكل نهضة» (13).

أدرك الجابري أن مشروعه لن يتم بدون إقحام وجه آخر، وهو ابن رشد، لإكمال مشروعه وبناء صرحه الفكري. ولعل ما يثبت ذلك، ما يقوله وهو يختم معلقاً على الفكر الخلدوني، بربطه بعنصر الزمن، أي المستقبل؛ وهي الحلقة المفقودة في الفكر الخلدوني.

انتقد الجابري قصور ابن خلدون في معالجة مسألة المستقبل: «نعم، لقد تحدث ابن خلدون عن كل شيء إلا عن المستقبل، وحتى قضايا «الحاضر» التي تحدث عنها لم يكن يهمه منها إلا ما كان لها دلالة بالنسبة للماضي، أما المستقبل فلقد كان غائباً تماماً عن مجال اهتمامه».

وقد تجلى هذا الاهتمام، ليس فقط في كتابه «فكر ابن خلدون»، بل في كتابه «نحن والتراث»، الذي يعتبر الأساس المنهجي الذي انطوى عليه تأسيس المشروع الجابري برمته. وفي هذا الصدد، يرى الجابري بأن التراث العربي الإسلامي يتمظهر بشكل جلي في العقيدة، والشريعة، واللغة، والأدب، وعلم الكلام، والفلسفة، والتصوف (14). من هنا يتضح، أن قراءة الجابري للتراث، انطلقت في أصولها من قراءة ابن خلدون، لكن تميزت عنها في توسيع قاعدتها، استنادا على ثلاث خطوات منهجية: الطرح البنيوي الداخلي، والطرح التاريخي، والطرح الإيديولوجي.

• مساهمة الفكر الخلدوني في تكوين عقل الجابري واشتغاله على فكر ابن رشد (ما بعد الخلدونية)

يُعتبر كتاب «نحن والتراث» المقدمة الفعلية لمشروع «نقد العقل العربي». وقد ذكر الجابري ذلك في خاتمة كتابه «فكر ابن خلدون»، حينما قال بأن الاحتفاظ بالفكر الخلدوني وبهويته الخاصة ضرورة تفرضها المنهجية العلمية» (15).

وهذه الحقيقة، كما تنطبق على حاضرنا نحن تنطبق أيضاً على ابن خلدون نفسه، حيث جعلت النموذج الذي أسس عليه الجابري فكره النقدي للتراث يطرح تساؤلاً عريضاً: «لماذا انهارت الحضارة العربية الإسلامية بعد أن بلغت مداها من العظمة والمجد؟»، ويضيف الجابري «ذلك هو الإطار العام لتأويلات ابن خلدون، وذلك أيضا ما يشكل جانبا من جوانب اهتمامات الفكر التاريخي والفلسفي المعاصر» (16).

وليس مصادفة، والحالة هاته، أن يكون ابن خلدون في توصيفه للواقع العربي والإسلامي هو الذي دفع الجابري إلى إعادة طرح نفس السؤال ولكن بطريقة أخرى، يقول:»ولكن إلى أي مدى يمكننا الاعتماد على ما ورد في المقدمة من آراء ونظريات؟ «وهل يجوز لنا أن نأخذ الأفكار التي استقاها ابن خلدون من واقع عصره وظروف تجربته الخاصة فنعممها على التاريخ الإسلامي كله؟» (17).

ونحن هنا نتساءل: لماذا يطرح الجابري سؤاله هذا، وهو يقر في مناسبة أخرى بما يوحي بالعكس: «حقاً إن نظريات ابن خلدون تحمل بشكل بارز طابع العصر الذي عاش فيه، وبصفة خاصة طابع الأحداث التي شارك فيها أو لمسها عن قرب» (18).

لقد أدرك الجابري في نهاية كتابه المذكور أن مشروعه لن يتم بدون إقحام وجه آخر، وهو ابن رشد، لإكمال مشروعه وبناء صرحه الفكري. ولعل ما يثبت ذلك، ما يقوله وهو يختم معلقاً على الفكر الخلدوني، بربطه بعنصر الزمن، ونقصد بذلك المستقبل؛ وهي الحلقة المفقودة في الفكر الخلدوني. ليخلص إلى طرح السؤال الجوهري الذي نعتبره سؤال البدايات: بداية انتقال الجابري إلى فكر ابن

رشد، وبداية الجابري إلى (ما بعد) الخلدونية: هل هناك انقطاع بين تاريخ ابن خلدون وما بعده؟ إنها مسألة أخرى(...) موضوع آخر؟

ومما لا شك فيه، فقد ظل المشروع الذي تقدم به الجابري حول الفكر الخلدوني قاصراً في العديد من المواضيع، بدءً من مسألة المستقبل. وقد طرح الجابري سؤالا هاما عند حديثه عن المشروع العربي في علاقته بما أسماه «المستقبل الماضي»، وأجرى مقارنة بين ابن خلدون والفيلسوف الفرنسي كوندورسيه (1743-1794م): «على الرغم من أنه انزوى -يقصد كوندورسيه- هو الآخر في فندق صغير خارج باريس هرباً من سياسة الطاغية روبسبير، نجده يفكر في الحاضر والمستقبل بوحي الثورة الفرنسية التي عاشها من داخلها» (198).

لذلك، حاول هذا الأخير تصحيح بعض المفاهيم والأفكار قصد تحصين مشروعه الفكري. ومن هنا جاءت الحاجة لكتابة مجموعة من الاستطرادات، حاول من خلالها الدفاع عن مثله الأعلى وعلى استمرارية الفكر الخلدوني في الزمان والمكان مع الحرص على نقده.

وبالرغم من ذلك، فإن الفاصل الحقيقي بين الفكر الخلدوني ونظيره الجابري هو اتجاه الأول إلى الماضي والركون إليه، لتفسير مآل الحضارة العربية الإسلامية؛ فيما اتجاه الثاني إلى «المستقبل» ليواصل ما لم يكن بإمكان ابن خلدون أن يفكر فيه، بل أن ينجزه، في اتجاه تدارك هذا المآل، وتجاوزه من خلال إقرار الحداثة، وتثبيت قيمها. فالحقيقة، أن ابن خلدون ظل حبيس زمانه، وتحدث عن كل شيء باستثناء المستقبل، فظل المستقبل غائباً تماماً عن مجال اهتمامه (20).

وقد حاول الجابري أن يثير موضوع التقدم الذي لم يتحدث عنه ابن خلدون، وفي هذا الصدد يقول: «أما في تاريخنا نحن العرب، فلقد برزت الحاجة إلى رؤية فلسفية للتاريخ مع ابن خلدون، يوم كان حاضر الوطن العربي والإسلامي شهد «تغيرات» متلاحقة مزدحمة في كل بقعة من بقاعه. ولما كانت تلك «التغيرات» تعكس في اتجاهها العام «تراجعاً» وليس تقدما، فلقد اتجه صاحب المقدمة إلى تفسير «التراجع» لا التقدم. ومن هنا كانت فلسفة التاريخ الخلدونية فلسفة «التراجع» في التاريخ بينما كانت فلسفة التاريخ عند مفكري أوروبا القرنين 18 و19م فلسفة لـ»التقدم» (21).

علاوة على ذلك، فقد انتقد الجابري قصور ابن خلدون في معالجة مسألة المستقبل: «نعم، لقد تحدث ابن خلدون عن كل شيء إلا عن المستقبل، وحتى قضايا «الحاضر» التي تحدث عنها لم يكن يهمه منها إلا ما كان لها دلالة بالنسبة للماضي، أما المستقبل فلقد كان غائباً تماماً عن مجال اهتمامه إذ لا نجد له أي أثر في تفكيره، لا على شكل حلم فلسفي ولا على شكل دعوة إصلاحية ولا على صورة موعظة أو عبرة» (22).

لذلك، اتجه اهتمام الجابري لتجاوز هذا النقص إلى التركيز على التراث العربي الإسلامي من أجل المستقبل، من أجل الارتفاع بالفكر الخلدوني إلى مستوى الحداثة التي تحكم مستقبل الأمة. وكأنه بذلك يعلن بداية «كتابة جديدة» - على حد قول إدريس جبري- تنطلق مما انتهى إليه ابن خلدون، ولكن مع التركيز على فكرة «المستقبل» انطلاقا من نقد الماضي/التراث، وتخليصه من الشوائب العالقة، بما فيها الفكر الخلدوني نفسه، ثم العمل على «تحليل ملموس لواقع ملموس» أي لواقع/الحاضر،

يمتد فيه عصر ابن خلدون، وفي الآن نفسه، يعيش متغيرات ما كانت لتخطر ببال ابن خلدون، فوجب بذلك أخذها بعين الاعتبار في أي مشروع فكري «حيوي» و «جدلي» وتاريخاني كذلك (23).

وبالتالي، يمكننا أن نؤكد على ما انتهى إليه إدريس جبري، بأن الخطاب الفكري الفلسفي للجابري ما هو إلا امتداد موسع ومنسق لقراءة ابن خلدون للتراث العربي الإسلامي (24).

الهوامـــش:

1 - جبري ادريس، سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري (رؤية مختلفة)، النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 2013، ص 199.

2 - حميش سالم، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، أبريل، 1998، ص 165: "إن الخلدونية نقطة ارتكاز ليس فقط قياسا إلى زمنية هي حجر الزاوية في النشأة القروسطية(...)، وإنما أيضا قياسا إلى حاجة نفسية-ثقافية، وهي حاجتنا إلى خلق فضاء اعتباري حيوي بين زمنيتين ماضيتين تلاحقنا على نحو تلازمي ضاغط، وهما زمنية الانهيار وزمنية الانبهار، وذلك على أساس أن الأولى تربطنا بتاريخ عهودنا الوسطى المتأخرة حتى حلول الاستعمار، وأن الثانية تشدنا إلى الغرب المتقدم المهيمن بقوته العلمية والتقنية والعسكرية ...".

3 - الجابري محمد عابد، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، بيروت، 1992، ص 7.

4 - نفسه، ص 257-255،

5 - نفسه، ص 259-258.

6 - نفسه، ص 261-259.

7 - نفسه، ص 279؛ إدريس جبري، سؤال الحداثة، م س، ص 199.

8 - الجابري، إشكالية الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 1990، ص 119118-.

9 - لمزيد من المعلومات عن أهم الكتابات التي تعرضت لابن خلدون باللغتين العربية والأجنبية، ترجى العودة إلى: عبد الرحمان بدوي، مؤلفات ابن خلدون، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2006، صص 338-317.

10 - الجابري، نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط6، بيروت، 1993، ص 262.

11 - حميش، الخلدونية، ص 42-38. "لا بد أن ابن خلدون كان يحمل تصورا مزدوجا للتاريخ، معبرا عنه بثنائية الظاهر والباطن. فالشق الأول، أي التاريخ في ظاهره هو حقل الأخبار عن العصور والدول، وهو ما كان متداولا في عهد ابن خلدون.أما الشق الثاني في التصور الخلدوني أي التاريخ في باطنه، فكان ابن خلدون هو مدشنه وواضع حجره الأساس. وقد كان هذا التصور المزدوج للتاريخ عند ابن خلدون قد حمله على التمييز بين تاريخين: الأول شمولي، والثاني محدود.

12 - نفسه، ص 42. "إن التحول الخلدوني في علم التاريخ لهو إذا تحول في طبيعته ومادته، وكذلك نحوه وطريقته. لكن هذا التحول ما كان ليقوم ويكتمل لولا نشوء مفهوم جديد للزمان في ذهن ابن خلدون، مفهوم هو زبدة "الغوص" وإعمال شهاب النظر في الواقعات ومنطقها المحايث.

13 - الجابري محمد عابد، التراث ومشكل المنهج: المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1986، ص87.

14 - نفسه، ص 84-83.

15 - الجابري، فكر ابن خلدون، م س، ص 252-251.

16 - نفسه، ص 252.

17 - نفسه.

18 - نفسه، ص 253.

19 - الجابري، إشكالية الفكر العربي، م س، ص 117. ابن خلدون وكوندورسيه...أو التراجع و"التقدم".

20 - الجابري، نحن والتراث، م س، ص 327.

21 - الجابري، إشكالية الفكر العربي، م س، ص 117.

22 - الجابري، نحن والتراث، م س، ص 327.

23 - الجابري، سؤال الحداثة م س، ص 201.

24 - نفسه، ص202-201.

حَفْرٌ في «حفريات في الذاكرة» لمحمد عابـــد الجابري

عماد الفزازي i.elfazazy@gmail.com // كلية علوم التربية، الرباط

لمّا شارف من العمر الستين، التفتَ المفكر المغربي محمد عابد الجابري (1936-2010) إلى الوراء، إلى الماضي، فأخذ يحفر في باطن ذاكرته حفراً أركيولوجياً حاول، من خلاله، التنقيب عن بقايا القطع الأثرية الثمينة الدفينة في طبقات ذكرياته الممتدة من زمن الطفولة الأولى، إلى الانخراط في «سلك الرجال». وهي الفترة المحددة زمنيا ما بين منتصف ثلاثينات ونهاية خمسينات القرن الماضي. فكان نتاجُ عملية الحفر تلك، إصدار كتاب «حفريات في الذاكرة؛ من بعيد»(1)، وهو المؤلَّفُ الذي نروم قراءته فيما يأتي، قراءة تحليلية، ارتأينا تقسيمها إلى قسمين: قسم خارجي، وآخر داخلي، وبيان ذلك كما يلي:

الحفر في القشرة الخارجية: قراءة في العتبات

- موقع حفريات في الذاكرة من مؤلفات الكاتب

- في مسألة تجنيس الكتاب

- مرجعية العنوان وأبعاده

الحفر في الطبقات الباطنية: صور الجابري وبيئته

- الجابري الطفل أو حمّو عابد

- المراهقة والانخراط في سلك الرجال

- صورة الأم

1 - الحفر في القشرة الخارجية: قراءة في العتبات

• 1 - 1- موقع حفريات في الذاكرة من مؤلفات الكاتب

يلاحظ متابعُ الإنتاجات العلمية للجابري غزارتها وتنوعها، لقد كتب المؤلِّف في التربية، ونقد التراث، وإشكاليات الخطاب العربي المعاصر، وتفسير القرآن الكريم وغيرها من المجالات المعرفية، وهو ما يعكس تعدد اهتمامات المؤلف من جهة، وموسوعية ثقافته من جهة أخرى. ولا يخفى أن مجمل هذه الكتابات قد اتخذ صبغة علمية نقدية، لعل أبرزها وأشهرها مشروع «نقد العقل العربي». فما موقع حفريات في الذاكرة من هذه المؤلفات؟ وما صلة هذا الكتاب بها؟

يختلف كتاب حفريات في الذاكرة، بحكم طبيعته، عن باقي مؤلفات الكاتب؛ ذلك أن الجابري في هذا الكتاب، انعطف عن مجال الفكر والنقد، وانتقل إلى مجال آخر هو أقرب إلى الكتابة الأدبية السردية

الملف.

منه إلى الكتابة العلمية النقدية. بيد أن هذا الاختلاف في طبيعة التجنيس لا يعني القطيعة، إذ يمكن اعتبار حفريات في الذاكرة امتدادا لمؤلفات الجابري الأخرى، ويتجلى ذلك في مظهرين على الأقل:

أولاً: إن المؤلف وهو يمارس الحفر في ذاكرته، مسترجعا ذكريات الصبا والمراهقة وأوائل الشباب لم يكن عمله هذا ضربا من الترف الذي يميل إليه الكتّاب عادة في أواخر العمر، بل لعل الدافع الأساس وراء ذلك هو محاولة تقديم صورة، ولو تقريبية، عن مسار إنسان سيصبح فيما بعد من أهم أعلام الفكر العربي المعاصر. ومن ثمة فالقارئ المطّلع على أعمال الجابري الفكرية، وهو يقرأ حفريات الذاكرة، لابد أن يقوم بعملية ربط ذهنية بين الوقائع والأحداث الماضية وما آل إليه الوضع الاعتباري للمؤلف فيما بعد، وذلك بالبحث عن المنعطفات التاريخية في حياته، والتي كان لها بالغ الأثر في مساره الشخصي والعلمي. وعليه، فحفريات الذاكرة كتاب لا ينفصل عن مؤلفات الكاتب الأخرى بقدر ما يتصل بها اتصالاً شديداً من جنس قرابة العائلة الواحدة.

ثانياً: إن اللغة الواصفة البعيدة، إلى حد ما، عن مظاهر البلاغة والبيان التي كتبت بها حفريات الذاكرة من جهة، والمنهج الذي سلكه الكاتب في عرض وقائع من حياته، القائم أساسا على الحفر في الذاكرة ، واستبطان أحداث الماضي، واستنطاق الذكريات، من جهة أخرى، فضلا عن استدعاء الكاتب لمختلف التجارب العملية والقراءات النظرية والمخزون الثقافي الذي اكتسبه عبر عقود من الزمن؛ من علم النفس، وعلم التربية، والأنثربولوجيا، والسوسيولوجيا، والفلسفة، وغيرها من المجالات التي توسل بها الجابري لاستنطاق ذكرياته، وعرضها بنوع من التأويل والتفسير. كلها مؤشرات دالة على أن المؤلف لم ينأ كثيرا عن مجال اشتغاله كباحث والذي هو الفكر والنقد، في عرضه لذكرياته الشخصية، رغم محاولته المستميتة كي يظل طابع العفوية والسليقة مهيمنا على النص. ذلك أن ما من وقيعة يتعرض لها المؤلف إلا ويقرؤها نوعا من القراءة النقدية، مضفيا عليها «معنى» من المعاني، محاولا فهمها عن طريق آليتي الوصل والفصل؛ وصلها بالماضي وفهمها داخل سياقاته التاريخية والاجتماعية والنفسية، وفصلها عنه؛ لفهمها فيما نتج عنها بعد ذلك.

وإذن، فالجابري لم يبتعد كثيراً في «حفريات الذاكرة» عن الإطار المنهجي والنقدي الذي تحرك داخله في مؤلفاته الأخرى. ولما كان من المسلم به القول إن لكل كِتاب موضوعه الخاص ومنهجيته الملائمة لطبيعة الموضوع، فإن حفريات في الذاكرة كتابٌ وإن كان يشكل امتدادا لمؤلفات الكاتب، كما سلف الذكر، فإن اختلافه عنها يبقى اختلافا بالدرجة الأولى، في الطبيعة، طبيعة موضوعه

ما دفعنا هنا إلى الحديث عن مرحلة مراهقة الجابري مقرونة بمرحلة الشباب، سببان: افتراضنا أن المراهقة والشباب فترتان من العمر ليست بينهما حدوداً فاصلة على نحو واضح؛ أن السيرة موضوع التحليل يستغرق القسط الأوفر منها عرض وقائع طفولة ومراهقة الكاتب، أما مرحلة الشباب ففي أوائلها كانت نهاية الكتاب.

ومنهجيته، باعتبار جنسه الأدبي. وهو ما سنقف عنده في العنصر الموالي.

• 2 - 1 - في مسألة تجنيس الكتاب

تطرح محاولة تجنيس كتاب «حفريات في الذاكرة» إشكالاً نظرياً أمام القارئ، ومرد ذلك إلى أن صاحبه انتقل فيه إلى مجال غير معهود في مساره كمفكر ألا وهو مجال الأدب. فبعدما كان الجابري يكتب في مجال الفلسفة، مع ما يتطلبه الاشتغال الفكري النظري من بحث واستقصاء واعتماد المصادر والمراجع، وآليات التفكيك والتحليل والتفسير وغير ذلك. انتقل في هذا الكتاب إلى نوع آخر من الكتابة، إنها الكتابة عن الذات، حيث لا مصادر ولا مراجع غير الذاكرة؛ ذاكرة الكاتب الفردية أو الذاكرة الجمعية للأقرباء والأصدقاء من مجايليه. وحيث السرد هو الأداة الأساس لعرض الوقائع، وحيث الذات، أولاً وأخيراً، هي الموضوع.

وبما أن المؤلف كتب عن ذاته وما يتعلق بها من ذكريات، وهو ما يتصل في مستوى أول بمجال الكتابة في رالسيرة الذاتية، وبما أنه لم يلتزم بمجمل المبادئ المقررة لدى نقاد ومنظري هذا الجنس الأدبي، في عرض ذكرياته، خاصة ما يرتبط منها بمستويات البناء واللغة والحكي والوصف، وهو ما يتصل في مستوى ثانٍ بما بات يعرف في الدراسات النقدية الأدبية بـ«محكي الحياة»، أو السرد الذاتي. بناء على ذلك يمكن القول إن كتاب حفريات في الذاكرة لا يخرج عن إطار نوعين أدبيين: فهو إما سيرة ذاتية أو محكي حياة.

حفريات في الذاكرة: سيرة ذاتية

إن ما يسوغ إدراج «حفريات الذاكرة» ضمن جنس السيرة الذاتية، هو التزامها، عن قصد أو دون قصد، بأهم مقومات هذا الجنس الأدبي، ولعل أهمها ما حدده الناقد الفرنسي فيليب لوجون Phi-lipe Le Jeune في عمله المعروف «ميثاق السيرة الذاتية»، إذ يقول معرفا السيرة الذاتية: « هي حكي استعادي نثري يقوم به شخص واقعي عن وجوده الخاص، وذلك عندما يركز على حياته الفردية وعلى تاريخ شخصيته بصفة خاصة»(2).

وبالعودة إلى سيرة الجابري نجد أنها تتمثل جميع هذه المقومات، وتوضيح ذلك فيما يلي:

- حكي استعادي: بما أن المدى الزمني الذي تتأطر داخله وقائع وأحداث «الحفريات» يتحدد ما بين منتصف ثلاثينات ونهاية خمسينات القرن الماضي، وبما أن الكاتب في لحظة الكتابة يوجد في أواخر تسعينات القرن نفسه، فمؤكد أن المؤلف قد اعتمد تقنيتي الاسترجاع والاستذكار (فلاش باك)؛

- حكي نثري: المؤلف يحكي بلغة واصفة نثرية ذكرياته الماضية؛

- يقوم به شخص واقعي: إن الذي يحكي سيرته هو محمد عابد الجابري، وقد أشار إلى اسمه العلَم في أكثر من موضع داخل العمل؛

- الحكي عن الوجود الخاص بالتركيز على الحياة الفردية وتاريخ شخصية الكاتب: وهذا ما سلكه المؤلف، عن طريق عرض ذكريات الصبا والمراهقة وأوائل الشباب متتبعا سيرورة تطور شخصيته خلال ما يغطي ربع قرن من عمره.

وعلاوة على هذه المقومات، يشير فيليب لوجون في موضع آخر من كتابه المذكور إلى شرط أساسي لتمييز السيرة الذاتية عن غيرها من الأنواع الأدبية المتصلة بها (المذكرات، الاعترافات، اليوميات، السيرة الروائية...إلخ)، إذ يقول: «لكي تكون هناك سيرة ذاتية يلزم توفر تطابق بين المؤلف والراوي والشخصية الرئيسية»(3). ويهمنا من هذا القول لفظة «تطابق»، ومعلوم أن التطابق مبدأ يقضي بحصول نوع من التماهي بين العناصر السابقة، فالمؤلف هو الراوي والشخصية الرئيسية في الآن ذاته. الأمر الذي التزم به الجابري في حفرياته إلى حد بعيد.

حفريات في الذاكرة: محكي حياة

يقصد بمحكي الحياة Récit de vie، ويسمى أيضا الوثيقة المعيشة Le document vécu، ذلك النوع من الأدب الملحَق Paralittérature، و»الذي تنتفي فيه الأدبية، ويكتب لإثارة القراء وإمتاعهم بمغامرات من صلب الواقع»(4)، غير أننا نرى أن هذا التعريف لا ينطبق تماما على حفريات الذاكرة، ذلك أن ما عرضه الجابري من وقائع حياته حضر فيه قدر من الأدبية، كما أنه لم يهدف بالضرورة إلى الإثارة ولا إلى الإمتاع، إن ما هدف إليه بدرجة أولى من كتابة السيرة هو محاولة قراءة مرحلة من مراحل حياته الشخصية بـ «القيام بعرض وتحليل، مع نوع من التأويل، لما يبدو للكاتب]...[أنه يستحق، على وجه ما، أن يحكى وينقل إلى القارئ»(5). وإذن فحفريات الذاكرة وفق هذا الفهم، من حيث أحداثها، سيرة لا تختلف كثيرا عن سير سائر الناس. ولذلك فإن كان من شيء يضمن رواجها، وإثارة فضول القراء للاطلاع عليها، فهو المكانة الرمزية لصاحبها، باعتباره أحد أهم أعلام الفكر العربي المعاصر. قد لا يكون هذا التفسير، الذي ذهبنا إليه، على درجة عالية من الصواب، ولكن، مع ذلك، فوضع الكاتب الاعتباري يتدخل إلى حد كبير في رواج السيرة من عدمه، إنه شرط- كما يقول الباحث إحسان عباس- «أساسي في السيرة الذاتية بخاصة، إذ لابد لشمول الرغبة فيها أن يكون صاحبها ذا صلة دقيقة بأحداث كبرى، أو أن يكون ممن لهم مشاركة في بعض تلك الأحداث، أو أن يكون]...[ذا نظرة خاصة إلى الحياة وحقائق الكون؛ قد تجعله سابقاً لأوانه متقدما على أبناء عصره، أو ذا غاية كبيرة]...[فإن الجواذب التي تجذب الناس إليه إنسانية أولا»(6).

والواقع أن ليست هذه الاعتبارات وحدها ما دفع الجابري لكتابة سيرته الذاتية. إذ ينفي المؤلف ذلك قائلا: «لم أشعر لا من قبل ولا من بعد بأي ضغط ناتج عن أي اعتبار ذاتي ولا موضوعي. فيما يتعلق بالكتابة تعودتُ أن آخذ حريتي كاملة وأن أتصرف بكل استقلال عن أي ضغط خارجي، باستثناء التقيد بقواعد الكتابة، ومنها الضرورة التي تفرضها اللغة، والضرورة التي يفرضها الصدق»(7).

ومهما يكن من أمر، فسواء أ كانت حفريات في الذاكرة محكي حياة، أم سيرة ذاتية، فإن الشرط الأهم الذي يعني القارئ التزامَ الكاتب به، في هذا الجنس من الكتابة، هو تحري الصدق، «فإذا ضعف عنصر الصدق في السيرة لم تعد تسمى سيرة لأن الخيال قد يخرجها مخرجا جديدا ويجعلها قصة منمقة ممتعة»(8).

ولعل أهم ما يجيز لنا إدراج حفريات الذاكرة ضمن جنس السيرة الذاتية هو صدقها، فالجابري عرض سيرته باعتبارها وقائع مرتبة زمنيا من الطفولة الأولى، مروراً بالمراهقة، فأوائل الشباب. دون

أن يشغله همّ إضفاء طابع فني إبداعي على نصه لإمتاع القارئ وتلبية فضوله الأدبي، كما اعتدنا ذلك، مثلاً، في «أيام» طه حسين، و«حياتي» لأحمد أمين، و«في الطفولة» لعبد المجيد بنجلون و«الخبز الحافي» لمحمد شكري، وغيرها من السير التي يتداخل فيها ما هو روائي بما هو سيرذاتي. «إن السيرة الذاتية هي أولاً وأخيراً، شهادة، والشهادة لا توزن بمعايير اليقين ولا بميزان النجاح والفشل، بل توزن بميزان واحد هو الصدق. وعندما يسلم المرء نفسه إلى حاكمية الصدق فليس له أن يتخيل ولا أن يبدع ولا أن يتفنّن. شيء واحد يُغفر له هو أن يخطئ عن غير قصد»(9).

والحق أن هذا الكتاب، الذي نحن بصدد تحليله، ليس بمحكي حياة، ولا بسيرة ذاتية، بالمعنى الدقيق لهذين المصطلحين، إنه ببساطة: «حفريات في الذاكرة من بعيد». فما مرجعية هذا العنوان؟ وما أبعاده؟

- **3 - 1- مرجعية العنوان وأبعاده**

من المفترض أن يثير عنوان الكتاب في ذهن القارئ ثلاثة تساؤلات على الأقل:

ما مرجعية كلمة «حفريات»؟

وكيف جاز للكاتب الحفر في ميدان مجرد هو الذاكرة؟

وما دلالة البُعد في العنوان الفرعي «من بعيد»؟

ينتمي مصطلح حفريات، كما هو معلوم، إلى علم الأركيولوجيا L'archéologie، وهو مصطلح انتقل إلى العلوم الإنسانية مع الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو(10)، ويقصد به، على الخصوص، الحفر والتنقيب عن اللامفكر فيه والمسكوت عنه في مختلف النصوص والخطابات الإنسانية. ولعل هذا المعنى هو ما أجاز للجابري استعمال «حفريات» للتعبير عن عملية استرجاع ذكرياته. كما يُلاحظ انشغال المؤلف بعملية التذكّر لحظة الكتابة على نحو مثير للانتباه، ولا شك أنه مدفوع في ذلك بحاكمية الصدق، ويظهر ذلك جليا في تكراره الملحوظ لعبارة «يتذكر صاحبنا...» التي هيمنت على جُمل النص.

لما كان المؤلف مشغولا بالرجوع إلى الماضي، والبحث عما يستحق «أن يُحكى وينقل إلى القارئ» من حياته، وبما أن هذا الماضي قد تعرض بفعل التقادم إلى عوامل تراكم الذكريات وتدافعها، وتغطية بعضها بعضا أو خنقه أو محوه أو إلغائه. ولما كان ما يبقى صامدا من تلك الذكريات أشبه بالقطع الأثرية المقاومة لكل عوامل النسيان والتلاشي، فإن الكاتب وجد نفسه في موقع الباحث الأركيولوجي، فعمل على الحفر وتعرية ما توارى منها، وترميم ما أخذ في التحلل. وبعبارة واحدة: ممارسة الحفريات في ذاكرة الماضي، من بعيد.

ما يبرر سَوْقَ الحديث هنا مقصوراً على الأمّ دون الأب، هو ما يلاحظ من استغراق المؤلف في وصف أمه، وبيان معاناتها، في أكثر من موضع من الكتاب، في حين أن الإشارة إلى أبيه جاءت في مناسبات قليلة عابرة على سبيل التعريف بعمله في التجارة.

تفيد عبارة «من بعيد» التي جعلها المؤلف عنوانا فرعيا، اتخاذ مسافة طويلة من الشيء. وإذا علمنا أن الجابري عمد إلى لغة الرمز والإشارة والإيحاء في أكثر من موضع من سيرته، فإن ذلك يجيز لنا فتح باب التأويل لفك شفرات رموزه وإشاراته. ومن التأويلات التي يمكن تقديمها لعبارة «من بعيد» ما يلي:
البعد الزمني: وهو الظاهر في كون العبارة صادرة عن الكاتب في الحاضر، من قريب، في لحظة الكتابة، ما يدل على الالتفات إلى الزمن البعيد، زمن الماضي، لسرد وقائع من مرحلة الصبا فالمراهقة ثم الشباب. وهذا «الالتفات إلى الماضي» هو ما عبر عنه المؤلف، في مكان آخر(11)، بالإحساس «بالقِدم»، ويقر الكاتب بأنه استوحى هذه العبارة من جدته التي كانت كلما حكت له أحداثا تعود إلى ماضيها البعيد، ختمت ذلك الحكي بعبارة (آه كم أنا قديمة!)، والراجح أن الجابري قد انتابه إحساس جدته عندما التفت إلى ماضيه، من بعيد؛
البعد المكاني: إن معظم أحداث السيرة يجري في المغرب الشرقي، في مسقط رأس الكاتب بمدينة فجيج، مرورا ببوعرفة، فوجدة وضواحيها، ثم الرباط والدار البيضاء ودمشق. وبما أن المؤلف كتب سيرته في منزله بالدار البيضاء، مسافراً عبر ذاكرته إلى مسقط رأسه إلى واحات وقصور فجيج، خاصة قصر أولاد جابر، «القصر الخراب»، الذي ظلت أطلاله شاهدة على أحداث جسام عاشها أجداد الجابري، فلا شك أن هذا الأخير، شعر، لحظة الكتابة، بمثل ما كان يشعر به الشاعر الجاهلي وهو بعيد عن الديار، ذلك الشعور الذي يمتزج فيه البعد عن الأهل، بالإحساس بالغربة وما يصاحبه من رجّات في الوجدان والذاكرة؛
البعد «عن المشاكل»: إن عبارة «من بعيد» لا تفيد مفهوم البعد ببعديه الزمني والمكاني فحسب، بل إنا نرى أنها تشمل أيضا ما يلاحظه القارئ من «حياد» في سرد الأحداث، وهو ما يمكن وصفه هنا «بالبعد عن المشاكل»، يتجلى ذلك من خلال مجموعة من الإشارات منها على الخصوص:
- الملاحظة الأولى التي صدّر بها المؤلف سيرته: والتي جاء فيها «باستثناء بعض الشخصيات التي ذكرت في سياق وطني، لاشخصي، اقتصرنا على ذكر أسماء الذين فارقوا الحياة من الأهل والأصدقاء ولم نذكر أسماء الأحياء تجنبا للإحراج»(12). وتعنينا هنا العبارة الأخيرة «تجنباً للإحراج»، والتي تشير إلى أن المؤلف كان واعياً تمام الوعي بخطورة السرد الذاتي، أو تعرية الذات أمام القارئ، ما قد يدفع بالكاتب، أيّ كاتب، أحياناً إلى إفشاء أسرار خطيرة شخصية، أو انتهاك حرمات أشخاص آخرين جمعته بهم أحداث ما، وقد تصل خطورة الأمر، في أحايين أخرى، إلى مقاضاة الكاتب في ردهات المحاكم، ولربما اغتياله. ولذلك لم يشر الجابري في سيرته إلا إلى أسماء الموتى. فالموتى، على أية حال، لا يتحرّجون ولا يقاضون ولا يخلقون المشاكل!
- الالتزام بالأعراف: وإلى جانب تلك الملاحظة، يبدو أن الجابري التزم باحترام الأعراف، وعدم ذكر أي شخص من شخوص سيرته بما يسيء إلى سمعته؛ فلم يخدش صورة أبيه الذي طلّق أمه وهي حامل به، اعترف بما لأعمامه وعماته وأخواله وخالاته وأجداده من فضل عليه في تنشئته، تفهّم موقف جدته لأبيه التي طلقت أمه لسبب تافه كان «جاري به العمل» في محيطه الاجتماعي آنئذ. وإذن، لقد نجح الكاتب، إلى حد ما، رغم صعوبة هذا الأمر، في أن يظل طرفاً محايداً، نائياً بنفسه عن المشاكل.
- توظيف ضمير الغائب: كما أن توظيف ضمير الغائب المعبر عنه في السيرة بعبارة «صاحبنا»، ينطوي بدوره على دلالة البعد، فمعلوم ما يحمله ضمير المتكلم من مسؤولية وتبعات، ومراقبة ذاتية، في حين

واضح أن أسف الكاتب لحظّ أمه العاثر، وشعوره بثقل دين أمه عليه قد لازماه طوال حياته، وما عنونته للفصل الأخير الذي يحكي فيه كل ذلك بـ»فصل فريد» إلا دليل على فَرادة هذا الشخص المحكي عنه، وموقعه في وجدان الكاتب إنه: الأم.

أن إسناد السرد لطرف آخر، يمنح للكاتب حيزاً من الحرية في النظر إلى نفسه من الزاوية التي ينظر منها القارئ، هناك، من بعيد. وبهذا يصبح ضمير الغائب وسيلة لوضع مسافة بين المؤلف والشخصية؛ لقد نصّب الجابري نفسَه «أستاذا يتحدث عن طفل، وعلى لسانه، قبل أن يتعلم هذا الطفل الكلام، قبل أن تكون له ذاكرة،]...[قبل أن يتقوى فيه الوعي بالوعي إلى الدرجة التي يغدو معها قادرا على نقل هذا الوعي بالوعي إلى اللغة، إلى كلام ! لقد استمر كلام الأستاذ عن الطفل وباسمه، كذات له ثانية، إلى المرحلة التي لم يعد فيها من الممكن النيابة عنه، اللحظة التي أصبح فيها راشدا»(13).

هذا فضلاً عما في الحكي باعتماد ضمير الغائب، وعبارة «صاحبنا» (بالجمع) من إشراك للمتلقي في سرد الأحداث؛ وذلك بعقد علاقة ألفة وصداقة بينه وبين المؤلف والشخصية البطل، من جهة. ومن جهة أخرى، ينطوي ضمير الغائب على قيم التواضع والتأدّب ونكران الذات.

كانت هذه، إذن، جملة من العتبات، حفرنا فيها حفرا خارجيا حاولنا من خلاله ولوج «أجواء» حفريات الذاكرة، وفيما يأتي سنحاول تشكيل جانب من صورة الجابري الإنسان وبيئته من خلال سيرته، لكن هذه المرة بالحفر في باطن النص، بالتوغل أكثر في أعماقه والتنقيب عن المسكوت عنه بين السطور.

2 - الحفر في الطبقات الباطنية: صور الجابري وبيئته

• 1 - 2 - الجابري الطفل أو حمّو عابد

يستهل الجابري سيرته بعرض خمس من وقائع طفولته بقصر زناكة بمدينة فجيج(14)، حيث وُلد ونشأ نشأته الأولى. غير أننا لن نقف، هنا، عند كل واقعة على حدة، لما في ذلك من تكرار لن يغني، بحال من الأحوال، عن قراءة النص. ولكننا، مع ذلك، ارتأينا الوقوف على واقعتين، هما في نظرنا، من أقوى تلك الوقائع، مع تقديم نوع من التأويل لكل واحدة منهما:

أولاهما: حادثة جرت والجابري ما يزال رضيعا يحبو، فاتجه برأسه نحو أمه المنشغلة في غزل الصوف، محاولاً اختراق الفجوة ما بين رجل أمه اليسرى المسرحة على الأرض، وساقها اليمنى المنتصبة في شكل زاوية، لقد اتجه الرضيع نحو المنطقة الوحيدة من جسم أمه، والتي كانت تشكل بالنسبة له المجهول الأكبر، فلم يشعر إلا ويد أمه تدفعه بعيداً عنها دفعة قوية عنيفة قضت على فضوله، لقد شعر لأول مرة من خلال تلك الدفعة العنيفة أن أمه شيء، وأنه هو شيء آخر(15).

تكشف هذه الحادثة، على بساطتها، عن أمرين:

- بداية الوعي بارتكاب المحظور، وما ينتج عنه من عقاب، فيستوجب احترام الحدود المرسومة سلفا؛

- طبيعة المحيط الاجتماعي المحافظ الذي نشأ فيه الجابري، حيث الأعراف هي القانون الأسمى. ومن المعروف أن سلطة الأعراف تفرض على المرأة في المجتمع الأمازيغي البدوي، كما في مناطق أخرى من المغرب، التستر وحجب جسدها عن الآخر دائماً، حتى وإن كان هذا الآخر مجرد رضيع يحبو!
ثانيهما: حادثة انهيار سقف مسجد الجامع بقصر زناكة: وكان المؤلف حينذاك قد شارف الثالثة من عمره، وكان يدعى يومئذ «حمّو عابد» (من الملاحظ أن الأسماء العربية عند أهل فجيج، وفي المجتمع الأمازيغي عامة، يطالها نوع من التحريف والتخفيف والاختزال حسب المراحل العمرية للشخص، فمثلا: محمّد، يختزل إلى «حمّو»، في طفولته وشبابه، و»أمّو» في كهولته وشيخوخته، وأحمد إلى «حِدا» ثم إلى «دودّو» بعد ذلك، وخديجة إلى «خِجّا» ثم إلى «جّا»، وهكذا) وكان له صديق من أولاد الجيران اسمه «حمّو زايد»، صديقه الحميم الذي لا يفارقه أبدا. غير أن صداقتهما لن تدوم طويلا، إذ سيحدث حادث سيودي بصديقه، وينجو منه حمّو عابد بأعجوبة، ألا وهو انهيار سقف المسجد عندما همّ أهل القصر بترميمه. وتفصيل ذلك أن الطفلين معا كانا يلعبان بجانب العمال الذين يشتغلون في ترميم المسجد، وفجأة تداعى السقف بالسقوط، فبلع الحطامُ كثيراً من الأشخاص بمن فيهم الطفل «حمّو زايد»، أما «صاحبنا» فقد انتشلته يد القدر من هذه الواقعة المأساوية.
وبالرغم من أن صداقته بحمو زايد لم تعمر طويلا، إلا أن الجابري لم يستطع نسيانه، «إنه يتذكر جيدا أن علاقته بصديقه «حمو زايد»، أول صديق له، كانت أشبه بعلاقة المتصوف مع ربه. إن صداقة الأطفال تنطوي على أسرار لا يعرفها الكبار، أسرار فقدوها نهائيا عندما فقدوا براءة الأطفال»(16).
غني عن البيان القول إن لفي تذكر الجابري لصديقه الأول، وحضوره الدائم في ذاكرته ووجدانه، الذي لم تستطع السنون المتوالية محوه ولا تغييبه، ما يؤكد قيمة الصداقة لدى الجابري، باعتبارها من القيم الإنسانية السامية، التي تشد المرء لصديقه بألف وثاق، وتعظم الصداقة حينما تتخذ الطابع الطفولي؛ فتخلو من أية منفعة أو مصلحة، وتصير رديفاً للمحبة الطاهرة البريئة. بل إن حياة بلا صداقة صادقة مخلِصة، لنقرأ عليها السلامَ مع الإمام الشافعي.
وبعدما سقنا هاتين الواقعتين، لعله من المفيد هنا، وما دمنا بصدد الحفر في ذكريات طفولته، أن نختم الحديث عن هذه المرحلة بالإشارة إلى قصة تسمية المؤلف باسمه المعروف به اليوم. يحكي الجابري هذه القصة التي روتها له جدته لأبيه في طفولته، فيقول: «لقد أخبرته غير ما مرة أن أخواله كانوا يريدون تسميته بـ»عبد الجبار»، تيمنا بجدهم سيدي عبد الجبار الفجيجي العالم المشهور]...[غير أن هذه الرغبة اصطدمت برغبة أخرى حرّكت جدته لأبيه. ذلك أنها كانت قد سمّت ابنها البكر، والد صاحبنا، باسم «محمّد» تيمنا باسم النبي الكريم]...[أما اسمه الثاني «عابد» فهو اسم أحد جدوده من أبيه صار علما على حيٍّ من أحياء آل جابر، فيقال «أولاد عابد»، كما يقال «أولاد الطيب»، و»أولاد بوزيان» وغيرهم من فروع آل جابر»(17).
قضى الجابري، إذن، طفولته الأولى بمدينته فجيج، في جو من الرعاية البالغة، من قبل أهله لأمه، وأهله لأبيه، قضاها في اللعب مع أصدقاء الجيران، وأبناء الأخوال. وقد مكث في منزل جده من أمه وأخواله لمدة سبع سنوات، بناء على النذر الذي نذرته أمه حينما طلّقها أبوه وهي حامل بصاحبنا في

الشهر السادس. لقد قررت عدم الزواج من جديد إلا حين يبلغ الطفل-الجابري السابعة من عمره. وكذلك كان، فلم تتزوج الأم برجل آخر إلا حينما بلغ ولدها السابعة. ويشكل بلوغ هذه السن المرحلة الثانية من طفولة المؤلف، التي سينتقل فيها إلى العيش مع أبيه وأعمامه، ولتعلن انطلاقة مشواره التعليمي؛ بدءا من التردد على المسيد لحفظ القرآن الكريم ومنظومات قواعد اللغة العربية، مرورا بالالتحاق بـ «ليكول» أو المدرسة الفرنسية التي أنشأها المستعمِر بالبلد، ثم سرعان ما سيغادر الطفل هذه المدرسة، بعد عامين، سيما وأن الالتحاق بها، كان يعني في عرف الفجيجيين، ضلالا وخروجا عن الطريق وموالاة للاستعمار. وفيما بعد سيسجل بمدرسة «النهضة المحمدية» التي أنشأ الحاج محمد فرج أحد زعماء الحركة الوطنية بفجيج آنذاك. ومن هذه المدرسة حصل الجابري على الشهادة الابتدائية سنة 1949، ثم سيلتحق في «القسم التكميلي» بالمدرسة ذاتها.

وجدير بالذكر أن ما عُرف به المؤلف من صفات الذكاء والنبوغ والعصامية في التحصيل العلمي، ترجع بوادره إلى هذه السنة، السنة التكميلية. ويقول المؤلف واصفا كدّهُ في طلب العلم في هذه المرحلة: « لقد كان الحضور الأسبوعي إلى المدرسة، خلال تلك السنة التكميلية، محصوراً في بضع ساعات، وبصورة متقطعة، مما ترك المجال واسعا للعمل «العصامي»، خصوصا في بيئة لم يكن فيها ما يستهلك وقت الفراغ غير اجترارِه اجتراراً في «مجامع» على حافّتي الأزقة تعاد فيها نفس المرويات والمشاهدات والقيل والقال]...[وكان صاحبنا عزوفا عن هذه المجالس لا يرتادها إلا نادراً، ربما بسبب طبعه «الانطوائي» بعض الشيء]...[ولابد أن نضيف إلى ذلك تأثير»الفكرة الوطنية» عليه: فلقد استقر في وعيه آنئذ بتأثير من معلميه ومدير المدرسة، ومن أبيه كذلك، أن الاجتهاد في الدراسة والتحصيل واجب وطني، لأن الاستعمار إنما تغلب علينا بسبب الجهل السائد فينا»(18).

ويلي هذه المرحلة، السفر إلى مدينة وجدة، حيث سيتابع المؤلف الدراسة في المرحلة الإعدادية-الثانوية بمدرسة «التهذيب» العربية. ويمكن اعتبار الالتحاق بهذه المدرسة إعلان الخروج من مرحلة الطفولة، والدخول إلى مرحلة المراهقة والشباب، وهو ما سنفصل فيه القول لاحقا.

أما ما يتعلق بأنشطة الجابري «الموازية» في طفولته، فكانت موزعة ما بين زيارة الأضرحة رفقة عمته أو خاله، والتردد على الحقول وواحات فجيج. كما يسترجع المؤلف بعض طرائف شخصيات كان لها حضور بارز لدى أهل فجيج، وهي شخصيات جلها من الحمقى والسفهاء، أمثال «ناسا» و»كاسو»، واليهودي «بيكا» وغيرها من الشخصيات غريبة الأطوار والمحبوبة لدى الجميع، نظراً لمساهمتها في تكسير وقع هيمنة الفراغ والرتابة والملل وندرة الجديد، على حياة الفجيجيين في تلك الفترة من الزمن.

• 2 - 2 - المراهقة والانخراط في سلك الرجال

نشير بداية إلى أن ما دفعنا هنا إلى الحديث عن مرحلة مراهقة الجابري مقرونة بمرحلة الشباب، سببان: الأول؛ افتراضنا أن المراهقة والشباب فترتان من العمر ليست بينهما حدوداً فاصلة على نحو واضح، سيما وأن الحديث هنا متعلق بمرحلة زمنية كان الإنسان خلالها يتحمل «المسؤولية» في سن مبكرة، قد تعود إلى الطفولة، وبما أن تحمل المسؤولية من سمات الانخراط في سلك الرجال في عرف

المجتمعات البدوية المحافظة، فإن المراهق بهذا المعنى، يغدو شابًا، أو بعبارة أخرى «رجلاً» بكل ما تحمل كلمة رجل من حمولة اجتماعية وثقافية. والسبب الثاني؛ أن السيرة موضوع التحليل يستغرق القسط الأوفر منها عرض وقائع طفولة ومراهقة الكاتب، أما مرحلة الشباب ففي أوائلها كانت نهاية الكتاب. ولذلك، في نظرنا، ليس هناك من وقائع «هامّة» متعلقة بهذه المرحلة الأخيرة تستحق إفراد محور خاص لها. ولذلك أدرجنا المرحلتين معا في محور واحد.

عندما نتحدث عن مرحلة المراهقة فإن الأذهان تتجه، عادة، نحو استدعاء مفاهيم؛ الانفعال، واكتشاف الذات، والحركية، والطيش، وغيرها مما يسِمُ هذه المرحلة من عمر الإنسان. فإلى أي حد تنطبق هذه الصفات على مراهقة الجابري؟

لعلنا لن نجانب الصواب إذا قلنا إن الجابري، كما قدم نفسه في سيرته، كان أبعد ما يكون عن تلك الصفات. وللتدليل على هذا الطرح سنكتفي هنا بتحليل شخصية الجابري المراهق من خلال تمثله لعاطفة الحب. من المسلم به في الأدبيات النفسية والاجتماعية أن الانجذاب نحو الجنس الآخر، إنما تنطلق شرارته الأولى، بشكل واضح في هذه الفترة، نظراً للتغيرات الفيزيولوجية والسيكولوجية التي تميز مرحلة المراهقة. فيبدأ المراهق باكتشاف ذاته، والتعرف عليها، والاهتمام بها، ومن ثمة سعيه الدؤوب للبحث عن الطرف الآخر الذي يحقق لهذه الذات إشباع رغباتها، ويعيد إليها توازنها. بيد أن هذه الدوافع الفيزيولوجية-السيكولوجية، غالباً ما تصطدم في البيئات المحافظة، بعوامل اجتماعية-دينية، ما يؤدي إلى تهذيب تلك الدوافع، وتأطيرها داخل عادات وقواعد اجتماعية متعارف عليها.

وهذا حال الجابري المراهق الرزين الذي رسّخت في ذهنه أعرافُ المجتمع الفجيجي الصحراوي أن العلاقة بين الذكر والأنثى يجب ألا تنزاح عن العلاقة الشرعية الوحيدة في حياة المرء ألا وهي الزواج. أما ما عداها من علاقات عاطفية فتدخل ضمن نطاق «المحرم» و»المرفوض» و»المسكوت عنه». إن الجابري «ليذكر أنه كثيراً ما حدث له وهو شاب أن حمل نفسه على صرف النظر عن أية فتاة تشد إليها بصره، وذلك تحت ضغط سؤال كان يأتيه من أعماق نفسه ليهمس في أذنه: «ما دمت لن تتزوجها فلماذا تشغل نفسك بالنظر إليها؟». سؤال لا يستطيع أن يدعي أنه تحرر من سلطته، حتى في أكثر فترات مراهقته وبلوغه جموحاً وهياجاً»(19).

ولعل أوضح تجليات سلطة هذا السؤال/ الحاجز تظهر في التجربتين العاطفيتين «الفاشلتين» اللتين ذكرهما الجابري في سيرته، أولهما عاشها وهو تلميذ بمدرسة التهذيب العربية بوجدة، حيث حال نظام المؤسسة، الذي يصفه المؤلف بـ»العسكري»، دون فتح مجال للارتباط بزميلة له سحرته بنظراتها داخل الفصل، ما جعل علاقته بها علاقة لم تتجاوز «التقاء النظر» على حد تعبيره. ويعزو المؤلف ذلك أساساً إلى مدير المدرسة ذي الطبع العسكري الصارم الذي لا يسمح حتى بأن يحدّث الذكور الإناث حديثاً في الدراسة، بلْهَ أن يكون حديثا في الحب والغرام!

أما التجربة الثانية فحدثت خارج أرض الوطن، وبالتحديد في سوريا، حينما سافر المؤلف إلى هناك لمتابعة دراسته الجامعية سنة 1957، لقد جرت وقائع هذه التجربة في عيادة طبيب عيون، أثناء مرحلة علاج المؤلف من مرض «الرمد الحبيبي» الذي استدعى علاجُه بنترات الفضة التردُّدَ المنتظم

على العيادة، عبر حصص علاجية دامت ما يقرب شهرين. وكانت الساهرة على تلك الحصص ممرضةٌ شابة باذخة الجمال، فأسرت عيناها الدمشقيتان عيني الجابري المريضتين، بل من الممكن أن يكون للنظر المستمر إلى وجه تلك الحسناء دور في الشفاء السّريع من المرض، إذا ما استندنا إلى القول المأثور: «ثلاثة يزدن في قوة البصر: النظر إلى الخضرة، وإلى الماء الجاري، وإلى الوجه الحسن».

وإذا كان نظام المدرسة الصارم واحترام الأعراف عاملين حالا دون نجاح التجربة الأولى، فإن الأمر هنا، بالإضافة إلى حضور جانب من العوامل السابقة، قد تدخل فيه عامل آخر أقوى ألا وهو العامل الديني؛ ذلك أن الفتاة كانت من أسرة مسيحية في حين أن المؤلف مسلم. وكما وُئدت تجربة الحب الأول في مهدها، فكذلك انفرط عِقدُ حبّ الجابري الثاني في بدايته. لقد فاجأته الممرضة داخل حافلة نقل عمومي، بعبارة مشرقية يائسة قاتلة: «أنا أعرف أن قصدك شريف، ولكن... ما فيش فايدة»، ثم أضافت مبرّرةً: «محمّد... أنا من عائلة مسيحية محافظة»(20).

وأمام هذا التصريح القاتل، لم يصدر من الجابري الشاب أي رد فعل، غير تمنيه لو يهرب رفقة حبيبته إلى مكان ما في العالم ليست فيه حواجز بين المسيحية والإسلام، مكان حر طليق خال من جميع القيود التي تحمل الفتاة أو الفتى على القول بكل مرارة اليأس: «ما فيش فايدة»(21). وعلى كل حال، ليس كل ما يتمناه المرء يدركه.

وإذا كان الجابري الشاب قد فشل مرتين على المستوى العاطفي، فإنه على المستوى الدراسي كان ناجحا متفوقا. وواضح أننا لسنا هنا بصدد عقد مقارنة بين الفشل العاطفي والتفوق الدراسي، إذ هي مقارنة لا تستند إلى أيّ أساس علمي ولا منطقي، إلا أن هناك بعض المعطيات في السيرة تسعف المحلّل للقول إن انشغال الشابّ بدراسته، وصرف وقته بين صفحات الكتب، بالإضافة إلى عوامل اجتماعية ونفسية سبقت الإشارة إليها، لمن شأنه أن يرغمه على تحويل عاطفة الحب من الانجذاب نحو الجنس الآخر، إلى انجذاب من نوع خاص، ذلكم المتعلق بالعلم والمعرفة.

ومما يُعزز هذا القول خاطرةٌ كتبها الجابري في عنفوان شبابه، بتاريخ 9-12-1958، إذ يقول: «ماذا ينقصني، هل الزوجة أم الخليلة، أم شيء آخر؟ إني لستُ أدري. أنا أخشى من الزوجة في هذا الوقت على الأقل، وأخشى من الخليلة في كل وقت، إذن ليكن خليلي الكتاب وكفى، فأنا لا أرضى بغيره خليلاً»(22). حقاً إن المرء على دين خليله، ولذلك نظر الجابري فقدّر، فاختار خليله بعيداً عن مجال العاطفة، قريباً من مجال العقل، مقتفياً أثر أبي الطيب المتنبي الذي جعل من الكتاب خير جليس في الدنيا.

• 3 - 2- صورة الأم

لقد حاولنا في المحاور السابقة تقديم صورة الجابري الإنسان وبيئته التي نشأ فيها، من خلال بعض ملامح طفولته ومراهقته وشبابه، غير أن تلك الصورة ستظل ناقصة، في نظرنا، إذا لم نضف إليها جزءاً هاماً، ألا وهو صورة الأم، كما قدمها المؤلف في سيرته. ولعل ما يبرر سَوْقَ الحديث هنا مقصوراً على الأمّ دون الأب، هو ما يلاحظ من استغراق المؤلف في وصف أمه، وبيان معاناتها، في أكثر من

موضع من الكتاب، في حين أن الإشارة إلى أبيه جاءت في مناسبات قليلة عابرة على سبيل التعريف بعمله في التجارة، أو انخراطه في صفوف رجالات الحركة الوطنية بالمغرب الشرقي. وتكشف هذه الموازنة عن تعاطف بيّنٍ للجابري مع أمّه، وأسفه لما لحقها من حيف وظلم، في مجتمع تقليدي تهيمن عليه النزعة الذكورية، فتكون الأنثى، في نهاية المطاف، هي الطرف الأضعف. كما سنوضح بعد قليل.

هذا، ونلفتُ إلى أن ما يهمنا في الحديث عن صورة الأم بالتحديد، هو البحث عن تجليات علاقة الأم بولدها، وعلاقة الولد بأمه. ذلك أن كثيرا مما يشكل شخصية الإنسان، أيّ إنسان، يكون للأم، في الغالب، دور أساسي في تشكيله، سلباً أو إيجاباً.

لا شك أن القارئ بتتبعه لصورة أم الجابري في الحفريات، سيخلص إلى أنها كانت امرأة مثالية، ذلك أن الصفات التي يضفيها المؤلف عليها ترتفع بها إلى مقام عالٍ. ولكي تتضح لنا معالم تلك الصورة جليا، سنحاول تحليل جانب من صفات الأم التي وردت في السيرة وتبيّن مرجعيتها، ومنها على الخصوص قول المؤلف: «كانت من النساء الصامتات الخجولات الصابرات القانتات، اللائي لا يسمع لهن أنين ولا شكوى ولا نحيب ولا قهقهة»(23). من الملاحظ أن الكاتب قد أورد مجموعة من الصفات السامية لفئة من النساء أدرج أمه ضمنها، ومعلوم أن توالي الصفات في الخطاب على هذا النحو المتتابع من غير عطفها بروابط لفظية، يجعل بعضها مشدوداً إلى بعض كأنها كلمة واحدة.

كما يبدو أن ذاكرة الجابري القرائية قد وجّهته، إلى حد ما، في معرض وصف أمه، والدليل على ذلك تناصّ بعض مما ورد في السيرة من صفات الأم، مع صفات المرأة الخيّرة في النص القرآني، ومنها قوله تعالى: «عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَاراً»(24). ما يؤكد المرجعية الدينية التي حكمت المؤلف في تقديم صورة الأم على هذا النحو المثالي، إذ إن الإسلام، كما هو معروف، بوّأ الأم، إلى جانب الأب، منزلة عالية؛ فشرَط رضى الله برضاها، وجعلها أحق الناس بحسن الصّحبة، وحذر من مغبة مخاطبتها بكلام فظّ، حتى ولو كان مجرد كلمة «أفّ»، بل قرَن اجتناب كبيرة الشرك بالله بالإحسان إليها. تقديرا لمعاناتها طوال تسعة أشهر وهي تحمل في أحشائها جنينها وَهْنًا على وَهْنٍ، ثم ما يتلو ذلك من آلام الوضع والإرضاع والسهر والتعب والخوف والتوجس.

يتضح مما تقدم، أن أمّ الجابري كانت من فئة الأمّهات البدويات اللائي يعشن على الفطرة السليمة، فيتحملن الظلم والألم بلا امتعاض ولا أنين ولا شكوى. كما أن طباعهن التي على درجة كبيرة من الوقار الذي يميل بصاحبه إلى الانطواء، تحملهن، في الغالب، على العزوف عن «مجامع» القيل والقال وإطلاق القهقهات الصاخبة، وكل ما من شأنه أن يخدش حياء المرأة المسلمة وعفتها. فلا يشغلها شاغل عن تربية الأولاد، والاهتمام بشؤون البيت.

غير أن اللافت للانتباه هو أن أمّ الجابري، على الرغم مما هي عليه من صفات المرأة الصالحة، ما يفرض أن تكون زوجة هنية سعيدة في بيت زوجها، فإن خِلاف ذلك هو الحاصل، لقد كانت حياتها أبعد ما تكون عن الهناء والسعادة. إذ طلّقها زوجها- كما أشرنا سابقا- وهي حامل بالجابري في



كانت أمّ الجابري من فئة الأمّهات البدويات اللائي يعشن على الفطرة السليمة، فيتحملن الظلم والألم بلا امتعاض ولا أنين ولا شكوى. كما أن طباعهن التي على درجة كبيرة من الوقار الذي يميل بصاحبه إلى الانطواء، تحملهن، في الغالب، على العزوف عن «مجامع» القيل والقال.

الشهر السادس، ولربما مرد ذلك لأمر تافه حصل بين أمها وحماتها العنيدة، ما دفع هذه الأخيرة إلى أمر ولدها بتطليق زوجته. والحق أن الزوجين كانا على «علاقة حميمة دفينة قمعتها «الحرب» التي كانت بين الجدّتين. إن «رضا الوالدين» كانت له هنا الكلمة العليا على العاطفة بين الزوجين»(25).

والواقع أن الجابري لم يستشعر، وهو صغير، وقع هذا الانفصال، نظراً للرعاية الشاملة التي كان محفوفاً بها من قبل أهله لأمه، في سنواته السبع الأولى، ثم من أهله لأبيه فيما بعد. ولما كان فراق الطفل لأمه جرى في سن مبكرة، فمن الطبيعي ألا تكون علاقته بها علاقة شديدة الحميمية، ذلك أن واقعة وفاتها، كما يصفها الكاتب، لم تحرك في وجدانه حينئذ أية مشاعر حزن ولا انفعالات مأساوية، بل إنه ذهب لحضور جنازتها في المقبرة، ثم التحق بالمدرسة (مدرسة التهذيب العربية بوجدة) ليتابع دروسه، وكأن شيئاً لم يحدث. والحق أن تلك الانفعالات الدفينة سيكون لها أثر بعديّ، سينتاب المؤلف لحظة الكتابة، ما جعله يعقد فصلاً كاملاً، يستحضر فيه واقعة وفاة أمه. ولسنا في حاجة للتأكيد على أن أسف الكاتب لحظّ أمه العاثر، وشعوره بثقل دين أمه عليه قد لازماه طوال حياته، وما عنونته للفصل الأخير الذي يحكي فيه كل ذلك بـ«فصل فريد» إلا دليل على فَرادة هذا الشخص المحكي عنه، وموقعه في وجدان الكاتب إنه: الأم.

ومهما يكن من أمر، فإن علاقة الأم بابنها، كانت قوية؛ فلم يستطع زواجها الثاني المشؤوم، وما قاسته من عذاب حماتها الجديدة، أن ينسياها فلذة كبدها، لقد ظل ولدها-الجابري حاضراً في وجدانها، إلى لحظة احتضارها، ويتجلى ذلك فيما تركته له من متاع ثمين، على بساطته، أودعته لدى إحدى قريباتها الموثوق بها، والمتمثل في؛ حزام، وقصعة، وجفنية، وخلخال، وإزار، وآلة نسج يُكبس بها الخيط على المنوال حين النسج. وذلك ما تملكه المرأة عادة في فجيج ملكية شخصية، لكون هذه الأشياء هي قوام مهرها وتجهيزها، وتحتفظ بها المرأة لتقدمها لابنتها عند زواجها. وبما أن المرحومة لم ترزق بمولود آخر غير صاحبنا، وبما أنها لم تكن متأكدة من العودة (=العودة إلى فجيج بعد رحيلها إلى وجدة، إثر طلاقها الثاني) لاشتداد المرض عليها وإحساسها بدنو أجلها، فقد احتفظت له بهذه الأغراض، هدية منها تُقدّم له عند وفاتها(26). وإذن، فلقد كانت أمّ الجابري، مثالا للمرأة «الوازنة» اسما ومسمى.

ولئن كان ذلك هو الإرث الوحيد الذي ناله الجابري في حياته، كما أشار إلى ذلك في سيرته، فإنه ترك للإنسانية إرثا فكريا عظيما لا يفنى أبداً.

هكذا، إذن، عاش المفكر المغربي محمد عابد الجابري حياة عظيمة تستحق أن تُروى، أن تخلّدها النصوص، ثم مات. وليسَ النّصُّ- بتعبير الشاعر عبد الله زريقة- إلاّ جسداً آخرَ لِمَوْتِ الكاتِب.

الهوامــش :

(1) نُشرتْ فصول هذه السيرة أول مرة في جريدتي الشرق الأوسط والخليج خارج المغرب، وفي جريدة الاتحاد الاشتراكي المغربية، نشراً متزامناً على حلقات، في الأسبوعين الثاني والثالث من شهر ديسمبر 1996 . ثم جُمعت في كتاب صدر في طبعته الأولى عن دار النشر المغربية، الدار البيضاء 1997 ، ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997 . وقد اعتمدنا، في هذه القراءة، الطبعة الأولى الصادرة عن المركز، والتي جاءت في 238 صفحة من الحجم المتوسط، موزعة على سبعة فصول، فضلا عن ملحق نصوص، ونص حوار مشترك أجرته مع الكاتب كل من جريدة الاتحاد الاشتراكي ومجلة المجلة حول هذه "الحفريات"، وكان ذلك الحوار قد نشر في فبراير 1997 ، هذا بالإضافة إلى تقديم الكتاب. ونلفتُ إلى أن المؤلف كان قد أشار في مقدمة الكتاب، إلى أن "حفريات في الذاكرة" هو بمثابة الجزء الأول من سيرته، والذي أفرده لسرد ذكرياته الشخصية، أما ما يتعلق بالذاكرة الثقافية والذاكرة السياسية للجابري، فقد وعد القراء بتخصيص لهما الجزئين الثاني والثالث من سيرته، وفعلا فقد أوفى المؤلف بوعده ذاك، لكن ليس بنشر الجزئين في مجلدين، كما هو الحال بالنسبة للجزء الأول، وكما كان منتظراً، وإنما عمل على نشرهما عبر سلسلة من الكتب صغيرة الحجم، كانت تصدر كل شهر من مطلع العشرية الأولى من هذا القرن، إلى حين رحيل الجابري، ويتعلق الأمر هنا بسلسلة "مواقف". وبالمناسبة، فحبذا لو يعمل أحد من القيّمين على نشر أعمال الراحل، على إعادة طبع كتاب "حفريات في الذاكرة"، نظرا لنفاد نسخه من جل المكتبات، وكذا تجميع أعداد سلسلة مواقف في مجموعة كتب من حجم الجزء الأول من السيرة، لما في ذلك من تيسير على الباحثين والمهتمين بفكر الجابري، والقراء عامة.

(2) فيليب لوجون، ميثاق السيرة الذاتية، ترجمة عمر حلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط1 ، 1994 ، ص22 . أورده عادل آيت أزكا غ، في: رؤية الضحك ونقده في تجربة "قصة حياتي" لشارلي شابلن، منشورات اتحاد كتاب المغرب، ط1 ، 2016، ص22

(3) Jean-Philippe Miraux, L'autobiographie, écriture de soi et sincérité, Paris, Grasset, 1996 . أورده الباحث رشيد الإدريسي في مقال: تأويل الأحداث من خلال التأريخ للذات. مجلة فكر ونقد، العدد 13 ، نوفمبر، 1998 ، ص 153

(4) محمد الداهي، محكي الحياة النسائية في المغرب، ص59، أورده عادل آيت أزكا غ، مرجع سابق، ص24

(5) حفريات في الذاكرة، ص7

(6) إحسان عباس، فنّ السيرة، دار الشروق، عمان، ط2، 2011، ص96

(7) حفريات في الذاكرة، ص 231

(8) إحسان عباس، فن السيرة، ص 70

(9) مواقف، العدد 1 ، ص 7

(10) معلوم لدى متابعي فكر الجابري، مدى تأثره بأعمال ميشيل فوكو، ويظهر ذلك التأثر جليا في توظيف الجابري لمفاهيم ذات مرجعية فوكوية في أكثر من موضع من كتبه، من قبيل (حفريات، إبستيمية...إلخ)، كما اعترف الجابري، والاعتراف شيمة الكبار، في أكثر من مناسبة باستفادته من طروحات فوكو، ومن ذلك يقول: "أما فوكو فربما يقبع في داخلي بصورة ما، ذلك أني حين أقرأ له أكتشف أنني أشبهه شيئا ما، أو هو يشبهني شيئا ما" مواقف، العدد 18 ، ص106

(11) مواقف، العدد1 ، ص5

(12) حفريات في الذاكرة، ص10

(13) سلسلة مواقف، العدد 1 ، ص10

(14) القصر ويسمى بالأمازيغية إغْرَمْ هو عبارة عن تجمع سكني، من منازل مبنية من الطّوب، ومسقفة بجريد النخل والتراب.

(15) حفريات في الذاكرة، ص12

(16) نفسه، ص110

(17) نفسه، ص127

(18) نفسه، ص127

(19) نفسه، ص69

(20) نفسه، ص164

(21) نفسه، ص164

(22) نفسه، ص197

(23) نفسه، ص26

(24) سورة التحريم، الآية 5

(25) حفريات في الذاكرة، ص30

(26) نفسه، ص167

أطروحات الجابـــــري حول العولمة والهوية الثقافية

عبد العزيز بودين // باحث في مجال الدراسات السامية وحوار الثقافات

لقد أحدثت العولمة تغييرات كبيرة في العالم؛ تغييرات على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي...، وهو الأمر الذي أدى إلى تغيير في القيم والمبادئ والأخلاق، ومن هنا حضيت هذه الظاهرة باهتمام واسع في الأوساط الفكرية، مما نتج عنه ظهور تيارين مختلفين إزاء هذه الظاهرة؛ تيار مؤيد لها يدعو للالتحاق بركبها، وتيار رافض لها بسبب تأثيراتها السلبية المباشرة وغير المباشرة على الأفراد والجماعات، وهو حال المفكر المغربي الراحل محمد عابد الجابري، والذي اهتم بقضاياها وخاصة في شقها الثقافي لأنه يرى فيها انسلاخ عن الثقافة العربية إلى ثقافات أخرى دخيلة، ومن هنا وجب التعامل معها بحذر للحفاظ على هويتنا الثقافية.

والعولمة الثقافية حسب الجابري «هي أصل العولمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية، لأن الثقافة هي التي تهيئ الأذهان والنفوس لقبول تلك الأنواع الأخرى، وتجعل الناس مستعدين للانضمام إلى الأنظمة والمؤسسات والاتفاقيات الدولية. وتعتبر الثقافة عنصراً أساسيا في حياة كل فرد وكل مجتمع وكل أمة، وهي تشمل التقاليد والمعتقدات والقيم وأنماط الحياة المختلفة والفنون والآداب وحقوق الإنسان» (1).

لقد سعى أرباب العولمة إلى تجنيد «مفكريهم لترسيخ معتقدات تسعى لتحطيم الروح الفكرية الفلسفية والثقافية لدى مفكري العالم الثالث ومعهم نظائرهم من الدول النامية، وبشروا بانتصار القيم والمبادئ الرأسمالية على حساب كل الأنظمة السائدة، وقد استغل الأمريكان تفوقهم المادي والعسكري والتقني ليفرضوا نمطاً فكرياً يقوم على مبادئ المنفعة والحرية والفردية ويروجوا لثقافة غربية تمتدح الفكر الليبرالي وتعمل على تأسيس عالم دون دولة أو وطن أو أمة» (2)، فالعولمة تسعى «إلى تسطيع الوعي؛ فهي ترسم حدوداً أخرى غير مرئية تحددها الشبكات العالمية قصد الهيمنة على الأخلاق والنفس والسلوك، فيتم بموجبه إخضاع النفوس وقولبة السلوك، والهدف تكريس نوع معين من الاستهلاك المعرفي يشمل ما يطلق عليه المفكر المغربي محمد عابد الجابري» ثقافة الإختراق» (3).

يرى الجابري أن تجديد الثقافة، أية ثقافة، لا يمكن أن يتم إلا من داخلها: بإعادة بنائها وممارسة الحداثة في معطياتها وتاريخها، والتماس وجوه من الفهم والتأويل لمسارها تسمح بربط الحاضر بالماضي في اتجاه المستقبل.

وفي ظل هذه المتغيرات الخطيرة والسريعة يرى الجابري أن حاجتنا إلى تجديد ثقافتنا وإغناء هويتنا والدفاع عن خصوصيتنا ومقاومة الغزو الثقافي والإعلامي الكاسح، لا تقل عن حاجتنا إلى اكتساب الوسائل والأدوات التي لا بد منها لممارسة التحديث ودخول عصر العلم والتقانة كفاعلين مساهمين، ولكننا في حاجة كذلك إلى مقاومة الاختراق وحماية هويتنا القومية وخصوصيتنا الثقافية من الانحلال والتلاشي تحت تأثير موجات الغزو الذي يمارس علينا وعلى العالم أجمع. إن نجاح أي بلد من البلدان في الحفاظ على الهوية والدفاع عن الخصوصية، يتوقف إلى حد بعيد على عمق عملية التحديث الجارية في هذا البلد، وانخراطه الواعي، في عصر العلم والتقانة. وهذا لا يتحقق إلا بالاستغلال الأمثل للإمكانيات اللامحدودة التي توفرها العولمة نفسها، أعني الجوانب الإيجابية منها، وفي مقدمتها العلم والتقانة. وهذا ما نلمسه بوضوح في تخطيطات الدول الأوروبية التي تعتقد أن خطر «الغزو الثقافي الأمريكي» يهدد هويتها، ويؤثر في لغتها وسلوك أبنائها وتصوراتهم (4).

فإذا كان هذا هو شأن الدول الأوروبية واليابان وغيرها من الدول الأكثر منا تقدماً في أخذها بما تقدمه العولمة من إيجابيات، فإنه كان من الأولى على الدول التي توصف بأنها «نامية» أو «متنامية»، والتي ننتمي نحن إليها، أن تدرس وتخطط للاستفادة مما تقدمه العولمة من عِلْمٍ وتقانة، وفي هذا الإطار عمل الجابري في دراسته للعولمة وتأثيراتها على المجتمعات العربية على تقديم عشر أطروحات حاول فيها تحديد الإطار أو العلاقة التي يجب أن تكون بين العولمة والهوية الثقافية، نوردها كما يلي:

1 - **الأطروحة الأولى:** ليست هناك ثقافة عالمية واحدة، بل ثقافات (5)، ويقصد بالثقافة حسب الجابري «ذلك المركب المتجانس من الذكريات والتصورات والقيم والرموز والتعبيرات والإبداعات والتطلعات التي تحتفظ لجماعة بشرية، تشكل أمة أو ما في معناها، بهويتها الحضارية، في إطار ما تعرفه من تطورات بفعل ديناميتها الداخلية وقابليتها للتواصل والأخذ والعطاء. وبعبارة أخرى إن الثقافة هي «المعبر الأصيل عن الخصوصية التاريخية لأمة من الأمم، عن نظرة هذه الأمة إلى الكون والحياة والموت والإنسان ومهامه وقدراته وحدوده، وما ينبغي أن يعمل وما لا ينبغي أن يأمل» (6).

فالجابري إذن يرى أنه ليست هناك ثقافة واحدة عالمية، وليس من المحتمل أن توجد في يوم من الأيام، وإنما هناك ثقافات متعددة متنوعة تعمل على الحفاظ على كيانها ومقوماتها الخاصة بها، ومن هذه الثقافات ما يميل إلى الانغلاق والانكماش، ومنها ما يسعى إلى الانتشار والتوسع، ومنها ما ينعزل حيناً وينتشر حيناً آخر، لذلك يرى الجابري أن أمريكا مهما فرضت سياستها وقوانينها لن تصبح دولة عالمية، لأن بالمقابل هناك ثقافات عرقية وحضارات تاريخية لا تسمح لنفسها أن تصبح تابعة لقطب واحد؛ هذا يعني أن أمريكا مهما كانت دولة قوية في مختلف المجالات، فلا يمكنها أن تفرض سيطرتها وثقافتها على مختلف الحضارات والثقافات (7).

2 - **الأطروحة الثانية:** للهوية الثقافية مستويات ثلاثة: فردية، وجمعوية، ووطنية قومية. والعلاقة بين هذه المستويات تتحدد أساسا بنوع «الآخر» الذي تواجهه (8)، بمعنى أن الهوية الثقافية تتحرك

العولمة حسب الجابري «عالم بدون دولة، بدون أمة، بدون وطن. إنه عالم المؤسسات والشبكات العالمية، عالم «الفاعلين»، وهم المسيرون، و»المفعول فيهم» وهم المستهلكون للسلع والصور و»المعلومات» والحركات والسكنات التي تفرض عليهم.

على «ثلاث دوائر متداخلة ذات مركز واحد؛ فالفرد داخل الجماعة الواحدة، قبيلة كانت أو طائفة أو جماعية مدنية (حزبا أو نقابة ... إلخ)، هو عبارة عن هوية متميزة ومستقلة، عبارة عن «أنا» لها «آخر» داخل الجماعة نفسها: «أنا» تضع نفسها في مركز الدائرة عندما تكون في مواجهة مع هذا النوع من «الآخر». والجماعات داخل الأمة، هي كالأفراد داخل الجماعة، لكل منها ما يميزها داخل الهوية الثقافية المشتركة، ولكل منها «أنا» خاصة بها و»آخر» من خلاله وعبره تتعرف على نفسها بوصفها ليست إياه. والشيء نفسه يقال بالنسبة إلى الأمة الواحدة إزاء الأمم الأخرى. غير أنها أكثر تجريداً، وأوسع نطاقاً، وأكثر قابلية للتعدد والتنوع والاختلاف. هناك إذن ثلاثة مستويات في الهوية الثقافية، لشعب من الشعوب: الهوية الفردية، والهوية الجمعوية، والهوية الوطنية (أو القومية) والعلاقة بين هذه المستويات ليست ثابتة، بل هي في مد وجزر دائمين، يتغير مدي كل منهما اتساعاً وضيقاً، بحسب الظروف وأنواع الصراع واللاصراع، والتضامن واللاتضامن، التي تحركها المصالح: المصالح الفردية والمصالح الجمعوية والمصالح الوطنية والقومية» (9).

3 - **الأطروحة الثالثة:** لا تكتمل الهوية الثقافية إلا إذا كانت مرجعيتها: أم اجماع الوطن والأمة والدولة (10)، فالجابري يؤكد هنا على أن «الهوية الثقافية لا تكتمل ولا تبرز خصوصيتها الحضارية، ولا تغدوا هوية ممتلئة قادرة على نشدان العالمية، على الأخذ والعطاء، إلا إذا تجسدت مرجعتها في كيان مشخص تتطابق فيه ثلاثة عناصر: الوطن والأمة والدولة» (11)؛ بمعنى أن الهوية الثقافية بمستوياتها الثلاثة الفردية والجمعوية والوطنية القومية لا يمكن أن تصل إلى درجة الرقي الحضاري إلا إذا تطابقت فيها العناصر التي سبق ذكرها.

4 - **الأطروحة الرابعة:** ليست العولمة مجرد آلية من آليات التطور التلقائي الرأسمالي، بل هي أيضاً وبالدرجة الأولى دعوة إلى تبني نموذج معين وبعبارة أخرى إنها من جانب تعكس مظهراً أساسياً من مظاهر التطور الحضاري الذي يشهده عصرنا وهي أيضا إيديولوجيا تعبر بصورة مباشرة عن إرادة الهيمنة على العالم وأمركته (12)، فالجابري في هذه الأطروحة يرى أن العولمة «ليست نظاما اقتصاديا فحسب، بل لقد أصبحت وربما نشأت منذ أول الأمر في ارتباط عضوي مع وسائل الاتصال الحديثة التي تنشر فكراً معيناً، لا بل ثقافة معينة أطلقنا عليها ثقافة الاختراق» (13)

5 - **الأطروحة الخامسة:** العولمة شيء و»العالمية» شيء آخر، العالمية تفتح العالم على الثقافات الأخرى مع الاحتفاظ بالاختلاف الثقافي وبالخلاف الإيديولوجي، أما العولمة فهي نفي للآخر وإحلال للاختراق الثقافي في محل الصراع الإيديولوجي (14). فالجابري يرى أن «الاختراق الثقافي

الذي تمارسه العولمة يريد إلغاء الصراع الإيديولوجي والحلول محله؛ فالصراع الإيديولوجي صراع حول تأويل الحاضر وتفسير الماضي والتشريع للمستقبل، أما الاختراق الثقافي فيستهدف الأداة التي يتم بها ذلك التأويل والتفسير والتشريع: يستهدف العقل والنفس ووسيلتهما في التعامل مع العالم» (15).

6 - **الأطروحة السادسة:** تقوم ثقافة الاختراق على جملة أوهام هدفها: «التطبيع» مع الهيمنة وتكريس الاستتباع الحضاري (16)، فالجابري يرى في هذه الأطروحة أن «إيديولوجيا الاختراق تقوم على نشر وتكريس جملة أوهام، هي نفسها مكونات الثقافة الإعلامية الجماهيرية في الولايات المتحدة الأمريكية، وقد حصرها باحث أمريكي في الأوهام الخمسة التالية: وهم الفردية، وهم الخيار الشخصي، وهم الحياد، وهم الطبيعة البشرية التي لا تتغير، وهم غياب الصراع الاجتماعي. وإذا نحن أردنا أن نوجز في عبارة واحدة مضمون هذه المسلمات الخمس، أمكن القول إن «الثقافة الإعلامية الجماهيرية» الأمريكية هذه تكرس إيديولوجيا «الفردية المستسلمة»، وهي إيديولوجيا تضرب في الصميم الهوية الثقافية بمستوياتها الثلاثة، الفردية والجمعوية والوطنية القومية» (17)

7 - الأطروحة السابعة: العولمة نظام يعمل على إفراغ الهوية الجماعية من كل محتوى ويدفع للتفتيت والتشتيت، ليربط الناس بعالم اللاوطن واللاأمة واللادولة، أو يفرقهم في أتون الحرب الأهلية (18)، فالعولمة حسب الجابري «عالم بدون دولة، بدون أمة، بدون وطن. إنه عالم المؤسسات والشبكات العالمية، عالم «الفاعلين»، وهم المسيرون، و«المفعول فيهم» وهم المستهلكون للسلع والصور و«المعلومات» والحركات والسكنات التي تفرض عليهم. أما «وطنهم» فهو الفضاء «المعلوماتي» الذي تصنعه شبكات الاتصال، الفضاء الذي يحتوي –يسيطر ويوجه- الاقتصاد والسياسة والثقافة. فالعولمة نظام يقفز على الدولة والأمة والوطن. نظام يريد رفع الحواجز والحدود أمام الشبكات والمؤسسات والشركات المتعددة الجنسية، وبالتالي إذابة الدولة الوطنية وجعل دورها يقتصر على القيام بدور الدركي لشبكات الهيمنة العالمية» (19).

8 - **الأطروحة الثامنة:** العولمة وتكريس الثنائية والانشطار في الهوية الثقافية العربية (20)، وهذا معناه «أن هناك هويتين: هوية غربية ممزوجة بهوية عربية، هذا الانشطار أدى إلى جمود الثقافة العربية الإسلامية منذ قرنين من الزمن، وحل محلها الاختراق الثقافي الذي تمارسه العولمة الذي لا يقف عند حدود تكريس الاستتباع الحضاري فقط، بل سلاح خطير يكرس الثنائية والانشطار في

يرى الجابري أنه ليست هناك ثقافة واحدة عالمية، وليس من المحتمل أن توجد في يوم من الأيام، وإنما هناك ثقافات متعددة متنوعة تعمل على الحفاظ على كيانها ومقوماتها الخاصة بها، ومن هذه الثقافات ما يميل إلى الانغلاق والانكماش، ومنها ما يسعى إلى الانتشار والتوسع.

يرى الجابري أن حاجتنا إلى الدفاع عن هويتنا الثقافية بمستوياتها الثلاثة، لا تقل عن حاجتنا إلى اكتساب الأسس والأدوات التي لا بد منها لدخول عصر العلم والتقانة، وفي مقدمتها العقلانية والديمقراطية.

الثقافة العربية الإسلامية، والذي أدى إلى ظهور ثنائية التقليدي والعصري، وثنائية الأصالة والمعاصرة في الثقافة والفكر والسلوك» (21)

9 - **الأطروحة التاسعة:** إن تجديد الثقافة، أية ثقافة، لا يمكن أن يتم إلا من داخلها: بإعادة بنائها وممارسة الحداثة في معطياتها وتاريخها، والتماس وجوه من الفهم والتأويل لمسارها تسمح بربط الحاضر بالماضي في اتجاه المستقبل (22)، فنحن بحاجة إلى «تجديد ثقافَتنا وإغناءِ هُويتناَ والدفاع عن خصوصيتنا ومقاومةِ الغزو الكاسح الذي يمارسه -على مستوى عالمي، إعلامياً وبالتالي إيدْيُولوجياً وثقافياً- المَالِكُون للعلمِ والتِّقانةِ المسخِّرونَ لهما لهذا الغرض، لا تقلُّ عن حاجتِناَ إلى اكتسابِ الأُسُسِ والأدواتِ التي لابدَّ منها لمُمارسةِ التحديثِ ودخولِ عصرَ العلم والتِّقانةِ. دخول الذواتِ الفاعلةِ المستقِلَّة وليس دخول «الموضوعات» المنفعلة المسيَّرة. فنحنُ بحاجةٍ إلى التحديث، أي إلى الانخراط في عصرِ العلم والتِّقانة كفاعلينَ مُساهمين، ولكننا في حاجة كذلك إلى مقاومةِ الاختراق وحمايةِ هُويتنا القوميةِ وخصوصيتناَ الثقافيةِ من الانحلال والتلاشِي تحتَ تأثيرِ مَوجاتِ الغزوِ الذي يمارَس علينا وعلى العالمِ أجمع بوسائلِ العلم والتِّقانة، وليس هاتانِ الحاجتانِ الضروريتانِ متعارضتينِ كما قد يَبدو لأوَّلِ وهْلة، بل بالعكس هما متكاملتانِ، أو على الأصح مُتلازمتاَنِ تلازُم الشَّرط مع المشروطِ» (23)

10 - **الأطروحة العاشرة:** إن حاجتنا إلى الدفاع عن هويتنا الثقافية بمستوياتها الثلاثة، لا تقل عن حاجتنا إلى اكتساب الأسس والأدوات التي لا بد منها لدخول عصر العلم والتقانة، وفي مقدمتها العقلانية والديمقراطية (24)، وهذا معناه أن الجابري «يدعو إلى الحفاظ على الهوية والخصوصية الثقافية، ومقاومة الاختراق الثقافي، وحماية هويتنا القومية من الانحلال والتلاشي تحت تأثير موجات الغزو الذي يمارس علينا وعلى العالم أجمع، ويستثني الجابري فرص العلم والتقنية باعتبارهما حقيقتان لا تندرجان ضمن ثقافة الاختراق، لكن شرط أن لا يكون الغرض من استعمالهما فرض الهيمنة والسيطرة» (25).

هكذا إذن وكخلاصة لما سبق نجد الدكتور محمد عابد الجابري قد تناول مسألة العولمة وتأثيراتها على هويتنا الثقافية في الأطروحات العشرة بنوع من التخوف، فهو يرى أن العولمة ظاهرة خطيرة قادمة من الغرب نحو الشرق تحمل معها كل أشكال الهيمنة والسيطرة، فهي بمثابة استعمار جديد يريد ابتزاز خيرات وطاقات الشعوب الضعيفة وخاصة دول العالم الثالث، باعتبارها ظاهرة تخدم مصالح المركز على حساب الأطراف.

الهوامــش :

1 - محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات، ضمن كتاب: العرب والعولمة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997، ترجمة وتحقيق: أسامة أمين الخولي، الطبعة الثانية، بيروت، ص: 297-298.
2 - عبد القادر تومي، الأسس الفلسفية للعولمة الاقتصادية، مؤسسة كنوز الحكمة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2011، ص: 79
3 - نفسه، ص: 82-81.
4 - محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات، ص: 293.
5 - نفسه، ص: 2.
6 - شريف رضا، الهوية العربية الإسلامية وإشكالية العولمة عند الجابري، مؤسسة كنوز الحكمة، الجزائر، 2011، ص: 58.
7 - انظر: مسعودة بوخريص، نقد محمد عابد الجابري لمبادئ العولمة (بحث لنيل شهادة الماستر)، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، 2016، ص: 47.
8 - محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات، ص:298.
9 - نفسه، ص: 299
10 - نفسه، ص: 299.
11 - محمد حسن البرغتي، الثقافة العربية والعولمة، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص: 117.
12 - محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1977، ص: 301-300..
13 - نفسه، ص: 143.
14 - محمد عابد الجابري، الهوية الثقافية والعولمة: عشرة أطروحات، ص:301
15 - محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، محاضرة ألقيت في الندوة السنوية لجريدة الإتحاد الإماراتية، بتاريخ: 23 أكتوبر 2008، ص: 22-21.
16 - محمد عابد الجابري، الهوية الثقافية والعولمة: عشرة أطروحات، ص: 303.
17 - محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، ص:22.
18 - محمد عابد الجابري، الهوية الثقافية والعولمة: عشرة أطروحات، ص: 304.
19 - انظر: محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، ص: 148.
20 - محمد عابد الجابري، الهوية الثقافية والعولمة: عشرة أطروحات، ص: 305.
21 - مسعودة بوخريص، نقد محمد عابد الجابري لمبادئ العولمة، ص: 56-55.
22 - محمد عابد الجابري، الهوية الثقافية والعولمة: عشرة أطروحات، ص: 306.
23 - محمد عادل التريكي، أي منظور لمستقبل الهوية في مواجهة تحديات العولمة؟، الحوار المتمدن، العدد 2801، بتاريخ: 16/10/2009. الرابط: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=188261
24 - محمد عابد الجابري، الهوية الثقافية والعولمة: عشرة أطروحات، ص: 308.
25 - شريف رضا، الهوية العربية الإسلامية وإشكالية العولمة عند الجابري، ص: 156.

محمد عابد الجابري وقضايا الفكر المعاصر: التسامح بين الفلسفة والإيديولوجيا والدين نموذجاً

خالد العبادي *abbadyassaadi@gmail.com* // باحث في التاريخ

يقول أشو «التسامح يعني أنك تجاوزت حاجات الجسد وتخطيت كل الحواجز النفسية، يعني إنك تحررت من عبودية الجسد، وأصبحت سيد نفس. وهكذا صرت تتصرف بوعي، غير خاضع لقوى خارجية هي تحدد قرارك. أنت الآن حر التصرف بكامل طاقتك، وهكذا صار بمقدورك تحويل الشغف إلى عطاء» (1)، إن التسامح الذي يجعل الإنسان سيداً، معطاءً، يعد قيمة من القيم التي نحن بحاجة ماسة إليه اليوم، هذه القيمة التي تناولتها كثير من الأقلام خصوصا الغربية منها، وسوف نقف اليوم مع قلم مغربي كبير ومقاربته لقضية التسامح في صلتها بما هو فلسفي وإيديولوحي وديني وهو المفكر محمد عابد الجابري.

يعتبر عابد الجابري أن من الشعارات الإيجابية التي ترفع لمواجهة مواقف وسلوكيات تميل إلى التطرف وتمارس العنف: شعار «التسامح». هذا المفهوم الذي ينتمي إلى سجل الفضائل ومكارم الأخلاق التي تُمتدح في سلوك الشخص، تناوله عابد الجابري من خلال طرح العلاقة بين التسامح وكل من الدين الإيديولوجيا والفلسفة وذلك ضمن المحاور التالية:

- التسامح في الفلسفة: من خلال سؤال مركزي، هل تقبل الفلسفة التسامح داخل مملكتها، مبدئيا؟ وهل طبقته تاريخيا؟
- التسامح كموضوع للفلسفة: وسؤاله المركزي: هل هناك فلسفة أو فلسفات للتسامح؟ وهل التسامح مفهوم فلسفي حقاً؟
- التسامح كفلسفة: والسؤال المطروح: إلى أي مدى يمكن توظيف هذا المفهوم في التفكير فلسفيا في قضايا العصر؟

هذه الأسئلة المتشعبة يقول عابد الجابري أنه لا يطمح استيفاءها، وإنما سيكتفي برسم خطاطة عامة

يطرح عابد الجابري سؤالاً: ولكن ها كانت الفلسفة طوال تاريخها المديد مخلصة لهذا المبدأ؟ فيرد «إننا لا نستطيع أن نجيب بالإيجاب، مطمئنين إلى أننا نقول الحقيقة. ذلك أن الفلسفة، كما يقول ياسبيرز غالباً ما خانت نفسها فتجاوزت مهمتها من البحث عن الحقيقة إلى ادعاء امتلاكها.

التسامح حسب قواميس اللغة ومعاجم الفلسفة هو : «موقف فكري وعملي قوامه تقبل المواقف الفكرية والعملة التي تصدر من الغير، سواء كانت موافقة أو مخلفة لمواقفنا».

ابتدائية قد تصلح لأن تكون منطلقا لأبحاث أدق.

هل تقبل الفلسفة التسامح داخل مملكتها، مبدئياً؟ وهل طبقته تاريخياً؟

هذا السؤال يتطلب أولاً تحديد معنى المفهومين: الفلسفة والتسامح. في تعريفه للفلسفة انطلق عابد الجابري من التعريف العام للفلسفة الذي بقي ملازما لها منذ ظهورها كنمط خاص من التفكير منذ ظهورها على أرض اليونان، التعريف الذي يجعل من التفلسف جهداً معرفياً «هدفه البحث عن الحقيقة» وبالنسبة للتسامح فهو حسب قواميس اللغة ومعاجم الفلسفة: «موقف فكري وعملي قوامه تقبل المواقف الفكرية والعملة التي تصدر من الغير، سواء كانت موافقة أو مخلفة لمواقفنا». يعلق عابد الجابري قائلاً «إذا نحن نظرنا إلى العلاقة بين الفلسفة و»التسامح» فقط من خلال هذين التعريفين فإننا سنحكم بسهولة ويسر بأن الفلسفة هي أكثر المجالات استعدادا لقبول التسامح والعمل به. فـ» البحث عن الحقيقة» لا يعني امتلاكها. وما دام المرء يبحث عن الحقيقة، ولا يدعي امتلاكها، فهو بالضرورة يعترف بالتعدد والاختلاف ويتجنب إصدار أحكام تقصي الآخر» (2). يخلص عابد الجابري إلى أم الفلسفة مبدئيا هي المجال الحيوي للتسامح.

بناءً على ما سلف يطرح عابد الجابري سؤالاً: ولكن ها كانت الفلسفة طوال تاريخها المديد مخلصة لهذا المبدأ؟ فيرد «إننا لا نستطيع، مع الأسف الشديد، أن نجيب بالإيجاب، مطمئنين إلى أننا نقول الحقيقة كل الحقيقة. ذلك أن الفلسفة، كما يقول ياسبيرز غالباً ما خانت نفسها فتجاوزت مهمتها من البحث عن الحقيقة إلى ادعاء امتلاكها» (3). أي إن الفلسفة تنقلب إلى إيديولوجيا ومعها يتحول التسامح إلى اللاتسامح؛ أي العنف فكراً وسلوكاً. ومن وجهة نظر عابد الجابري، إن الفلسفة تتحول إلى إيديولوجيا كلما تخلت عن مهمتها النقدية واستسلمت للأمر الواقع تعكسه بوصفه الحقيقة، ومن ثمة تحل مقولة الصراح محل مقولة التسامح.

إن عابد الجابري يرى من وجهة نظره أن «تحول الفلسفة إلى إيديولوجيا، في فترات معينة من التاريخ البشري، شيء طبيعي...ولا يشكل بالضرورة خيانة لنفسها. فالفلسفة لا يجوز لها، ولا يمكنها، أن تبقى متعالية عن الزمان والمكان، بعيدة عن قضايا الإنسان...بل لا بد لها من الالتزام. ويصبح هذا الالتزام ضرورة أولية سابقة على أي ضرورة أخرى، عندما تكون الحقيقة الإنسانية، أعني حرية الإنسان وكرامته، مُهددة من هذا الطرف أو ذاك من الأطراف المتصارعة» (4). وهنا تتميز الفلسفة عن الإيديولوجيا بتجاوز لحظة امتلاك الحقيقة إلى زمان البحث عن الحقيقة وإلى طرح أسئلة جديدة، منفلتة من سجن الإيديولوجيا التي تتماهى مع قضيتها وتذوب في زمنيتها.

إن الانفلات من سجن الإيديولوجيا واستبداد المذهبية يبدأ بفتح باب الاجتهاد، بضرورة الاعتراف

بالآخر. وفي تاريخ الفلسفة أصوات قوية مدوية تطالب بكسر قوقعة التمذهب الضيق والتعصب للرأي وإلغاء الآخر. يضرب عابد الجابري هنا المثل بابن رشد، الذي دافع عن معتقدات الغير في الله والكون والإنسان، مفتياً بضرورة الاطلاع عليها والاستفادة منها، وعذر أصحابها إذا هم أخطأوا الصواب، يقول ابن رشد «سواء كان ذلك الغير مشاركا لنا في الملة أو غير مشارك» (5). ويبلغ التسامح قمته في موقف ابن رشد من آراء المخالفين والخصوم، حين لومه الغزالي لكونه لا يحاول أن يتفهم موقف الخصم، ويحكم بفساده دون اعتبار المقدمات التي أدت إليه. يقول «إن من العدل أن يقام بحجتهم في ذلك، ويناب منهم؛ إذا لهم أن يحتجوا بها» (6). الضمير هنا يعود على المعتزلة والفلاسفة الدين حكم الغزالي على آرائهم بالخطأ واتهمهم بالإتيان بالشناعات.

لقد رفع ابن رشد من قدر التسامح إلى مقام العدل بقوله «ومن العدل كما يقول الحكيم ــ أرسطو ــ أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي به لنفسه، أعني أن يجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه، وأن يقبل لهم من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه» (7). رفع ابن رشد التسامح إلى مقام العدل علق عليه عابد الجابري قائلاً «لا أعتقد أن يمكن العثور في الخطاب الفلسفي، قديمه وحديثه، على نصوص أقوى من هذه النصوص. إن ابن رشد يرتفع بـ «احترام الرأي الآخر» إلى مستوى أعلى كثيراً من مستوى التسامح. إنه يسمو به إلى مستوى العدل، لا بل إلى مستوى الإيثار» (8). والسؤال لماذا استعمل ابن رشد كلمة العدل ولم يستعمل لفظ التسامح؟ إن السؤال السابق ينقلنا إلى السؤال المركزي وهو كما سلف الذكر: هل هناك فلسفة للتسامح، وهل لفظ التسامح مفهوم فلسفي؟

يرى عابد الجابري أن لفظ التسامح في الوقاع غائب في الخطاب الفلسفي سواء تعلق بالفلسفة العربية أو بالفلسفة اليونانية أو بالفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة، باستثناء خطاب سياسي لاهوتي أنتجه بعض فلاسفة القرن السابع عشر. سبب هذا الغياب يفسره الجابري بقوله «السبب في نظري هو أن «التسامح» ليس مفهوماً أصيلاً في الفلسفة، بل هو يقع بين الفلسفة والإيديولوجيا. دليلنا على لك هو أن هذه الكلمة لم تدخل الفلسفة من باب الفلسفة نفسها بل من باب الفكر الذي يعبر عن الصراع الاجتماعي أو يحاول التخفيف منه، وبعبارة أخرى: باب الإيديولوجيا. ولذل بقي مفهوم «التسامح» موضوع تشكيك واعتراض، ولم يقبل في رحاب الفلسفة إلا بامتعاض ومع كثير من التسامح والتساهل» (9).

إذًا كلمة «تسامح» ظهرت في الفلسفة في القرن السابع عشر الميلادي زمن الصراع بين البروتستانت

يرى الجابري من وجهة نظره أن «تحول الفلسفة إلى إيديولوجيا، في فترات معينة من التاريخ البشري، شيء طبيعي...ولا يشكل بالضرورة خيانة لنفسها. فالفلسفة لا يجوز لها، ولا يمكنها، أن تبقى متعالية عن الزمان والمكان، بعيدة عن قضايا الإنسان.

إن الانفلات من سجن الإيديولوجيا واستبداد المذهبية يبدأ بفتح باب الاجتهاد، بضرورة الاعتراف بالآخر. وفي تاريخ الفلسفة أصوات قوية مدوية تطالب بكسر قوقعة التمذهب الضيق والتعصب للرأي وإلغاء الآخر، ويضرب عابد الجابري هنا المثل بابن رشد.

والكنيسة الكاثوليكية، حين نادى البروتستانت بحرية الاعتقاد والمطالبة أيضا بتوقف البابوية عن التدخل في العلاقة بين الله والإنسان، وبالتالي ضرورة التسامح مع المخالفين. يرى عابد الجابري «أن المنادين بـ»التسامح» لم يكونوا مستعدين دائماً للسير بهذا المبدأ إلى أبعد مما يتحمله المذهب الذي يدينون به وتقتضيه مصلحة الدولة التي ينتمون إليها» (10) يضرب الجابري المثل بفولتير الذي كان ضد اضطهاد الأفكار والمعتقدات، بل من أقوى المنادين بحرية الفكر، لكنه جعل حدوداً لـ»التسامح» لا يتعداها، عندما يتعلق الأمر بشؤون الدولة والسياسة، فهو يقول بضرورة حصر الوظائف العامة والمراتب الرفيعة في من يعتقدون بدين الدولة، لاعتقاده أن الدين ضروري لضبط الشعب.

إذًا التسامح لم ولد في حظيرة الإيديولوجيا والسياسة، وهذا ما دفع ببعض الفلاسفة إلى التحفظ تجاهه، يقول برات «كلمة تسامح لا تعبر أبدا عن الاحترام الذي يجب أن يشمل الآراء التي لا تتفق معه، ذلك لأننا نتسامح مع ما لا نقدر على منعه. والذي يتسامح ما دام ضعيفا يحتمل جدا أن ينقلب إلى لا متسامح عندما يزداد قوة» (11)، لقد صدق عابد الجابري في قوله أن ما سيتناوله هو رسم خطاطة للموضوع؛ فلقد تبين أن المفهوم بحاجة إلى من يتتبع مساره من الناحية الدينية والسياسية بالخصوص.

- إلى أي مدى يمكن توظيف «التسامح» في مواجهة اللاتسامح؟

ينبه عابد الجابري إلى أنه لا بد من التدقيق في المعنى الذي ينبغي إعطاؤه لكلمة «تسامح» عندا يراد توظيفها، ليس في الفلسفة وحسب، بل وفي الدين والسياسة أيضا. بحجة أن الحاجة التي تدعو إلى توظيفه في ميدان الدين تختلف عن توظيفه في السياسة والإيديولوجيا وكذلك الفلسفة. يقول عابد الجابري «إن الحاجة إلى التسامح، بمعنى عدم الغلو في الدين الواحد سلوك سبيل اليسر، سبيل «التي هي أحسن» من جهة، واحترام حقوق الأقليات الدينية في ممارسة عقائدها وشعائر دينها دون تضييق أو ضغط... إلخ من جهة أخرى، حاجة تفرض نفسها بحكم تعدد الممارسات الدينية داخل الدين الواحد وتعدد الأديان داخل المجتمع الواحد، هذا التعدد الذي هو ظاهرة إنسانية حضارية لا يمكن تجاوزها ولا القفز عليها. وبالتالي فالتسامح هنا يعني التخفيف إلى أقصى حدد ممكن من الهيمنة، المقصودة أو غير المقصودة، التي يمارسها مذهب الأغلبية داخل الدين الواحد، ودين الأكثرية داخل المجتمع الواحد» (12).

يؤكد عابد الجابري كذلك على أن هناك أربع قضايا كبيرة وخطيرة تفرض نفسها على الفكر الفلسفي في عصرنا وهي:

- التطرف والغلو في الدين أو باسمه أو ضده...
- التطهير العرقي
- الفكر الأحادي الذي يريد فرض واقع اقتصادي فكري إيديولوجي على العالم كله
- ما يسمى بـــ «صراع الحضارات»

يعلق عابد الجابري على هذه القضايا «ولكي يغدو «التسامح» قيمة يدخل العدل في مضمونها، وتزيد عليه، يجب إعطاء الأولوية لتوفير حق الغير: إن العدل يقتضي المساواة. أما إعطاء الأولوية للغير، داخل المساواة، فذاك هو «التسامح». إن التسامح حين يقرن بالعدل بهذا المعنى يبتعد عن أن يكون معناه التساهل مع الغير أو الترخيص له بكذا وكذا، الشيء الذي يضع المسامِح في وضعية أعلى من المسامَح له، بل التسامح يعني الارتفاع بهذه العلاقة إلى مستوى الإيثار. أعتقد أننا إذا أسسنا «التسامح» هذا النوع من التأسيس فإنه سيغدو في الإمكان توظيفه في القضايا الأربع الكبرى» (13)

هذا تعبير جد دقيق نحن أمس الحاجة إليه، لنعي أن التسامح هو حق للغير وواجب علينا نحوه.

ونختم موضوعنا بقول محمد عابد الجابري «إن عالما يفتقر إلى العدل، إلى الاعتراف بالآخر وبحقه في امتلاك خصوصية خاصة به، وفي تقرير مصيره، سواء كان هذا الآخر فردا أو أقلية دينية أو عرقية أو كان شعوبا وأمما، عالم مبني أصلا على الظلم، على اللاتسامح. وبالتالي فلا معنى لرفع شعار التسامح ضد إلا مقروناً بالعدل» (14). وأعتقد أنه مع العولمة ستزداد الصعوبة ليس على مستوى تحقيق التسامح المقرون بالعدل، بل سيتجاوز الأمر ذلك، إلى ما هو سياسي واقتصادي، وبروز تحالفات جديدة ستطبع التاريخ المعاصر وتتغير معها إذاك طبيعة تعامل الدول فيما بينها، خصوصا حيت تكون المصلحة هي الطابع المهيمن، ولعل التاريخ سيكشف ما سيكشف عنه.

الهوامــش :

1 - التسامح: رؤية جديدة تزهر الحياة، أوشو، ترجمة: د. علي حداد، دار الخيال للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2011، ص: 3
2 - قضايا في الفكر العربي المعاصر، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1998، ص: 20
3 - نفسه، ص: 20
4 - قضايا في الفكر العربي المعاصر، محمد عابد الجابري، ص: 21
5 - فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ابن رشد، دار المشرق بيروت، ط2، ص: 31
6 - تهافت التهافت، ابن رشد، تحقيق: د. سليمان دنيا، الناشر دار المعارف، ط1، 1964، ص: 369
7 - نفسه، ص: 369
-8 قضايا في الفكر العربي المعاصر، محمد عابد الجابري، ص: 23
-9 نفسه، ص: 25
-10 نفسه، ص: 27
-11 قضايا في الفكر العربي المعاصر، محمد عابد الجابري، ص: 28
-12 نفسه، ص: 29
-13 قضايا في الفكر العربي المعاصر، محمد عابد الجابري، ص: 31 32-
-14 نفسه، ص: 32

عن ملحاحيـــــــــــــــة «الفكر السيـاسي الجابـري»

عبد الفتاح نعوم *Naoum.abdelfattah@gmail.com* // باحث في العلوم السياسية

سواء اتفقنا أو اختلفنا مع عابد الجابري، باعتبار قابلية أي إنتاج بشري إلى خوض امتحان اختلاف قابليات وزوايا التلقي حياله، لا يسعنا إلا الاعتراف بأهم ما أنجزه الجابري على صعيد الدفع قدماً بعجلة التداول السياسي في المجال السياسي العربي، سيما فيما يتعلق بمستوى نضج النخب المؤهلة/المنوط بها مهام قيادة الإصلاح المجتمعي، وتأطير اتجاهاته ومشاريعه على نحو يروم تكريس قيم الديمقراطية.

1 - يُحسب للجابري أنه تجاوز عقبة نقد خطاب الاستشراق ونصوصه، ذلك أن هذا المتن قد ووجه بالكثير من الردود، سواءً منها ذات الطابع السجالي المتشنج، التي رات فيه «مؤامرة على الإسلام»، أو ذات الطبيعة النقدية المنطلقة من الخلفيات الإنسانية المؤطرة للعلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة، كما هو الحال بالنسبة لتجربة إدوارد سعيد في نقد الاستشراق وارتباطاته بالاستعمار.

غير أن القليلين من المفكرين والدارسين العرب، من رأوا في الاستشراق فوائد جمة، مثل رؤية نجيب العقيقي التي رات في الاستشراق حفزا لفاعلية العقل العربي واستفزازا له كي يعيد قراءة تراثه، فضلاً عن ما قام به المستشرقون على حد تعبير نجيب العقيقي من «ترتيب واعتناء بتراثنا، وحفظ له في المتاحف»، وهو التراث الذي كان في كثير من الأحيان مهددا بان تضيع نصوصه.

وبصرف النظر عن كل ذلك، يمكن القول أن المساهمة الحقيقية والهامة للجابري، هو كونه قد انغمس فعليا في إعادة قراءة التراث وتنقيته، وإشباعه بروح العصر. حيث أن هذا التراث كان قد تعرض بفعل القرون الماضي للكثير من التشوهات، وهي التي التصقت بالوعي العربي الإسلامي للأسف بفعل أنماط ممارسة السلطة، وبفعل ثقل الثقافة المجتمعية أيضاً.

وإذا كان الاستشراق قد وجد الكثير من الحفر والمساحات المظلمة في تراثنا كي يشتغل عليها، وكي يفيد الاستعمار عفوا أو قصدا بذلك، فإن ذلك لا يعني مطلقاً أن تكريس الوقت للرد على الاستشراق

انصب النقد الجابري على الذات بدءا ومنتهى، لعلاج العلل الكامنة في التراث الذي تؤسس عليه بعض التيارات مرجعياتها، وانصب نقده على التيارات الأخرى اليسارية والليبرالية، وعلى واقع الدولة في السياق السياسي العربي الراهن الماضي والراهن، حيث الحاجة إعمال النقد.

أهم من معالجة الذات، وهنا يكمن الدور التاريخي للتجربة الجابرية، حيث أنه كان من أوائل من انشغلوا بمراجعة التراث ودراسة مشاكله.

2 - لم يكن الفكر السياسي لعابد الجابري محكوما بردود الأفعال، خصوصاً حيال مسألة «العلمانية». فالمفهوم الذي أسال الكثير من المداد منذ أن قرر جمال الدين الأفغاني في كتيبه «الرد على الدهريين» أن السيكولاريزم توجد في موقع مضاد للعقيدة وللدين. وصولا إلى التوظيف المغلوط للحركات الإسلامية للمعرفة الغير دقيقة حيال المفهوم، من أجل الوقوف في وجه المشاريع التي ادعت «العلمانية». في خضم كل هذا وأثناءه وبعده كان للجابري قصب السبق في النزوع إلى «الحديث عن الديمقراطية» بدل العلماني والحداثة وما شابههما.

كان «السيكولاريزم» مفهوماً نحته جورج هيليوك في القرن التاسع عشر ليصف الممارسة الكنسية في بريطانيا، والتي شرعت فعليا في التمييز بين الديني والزمني داخل مهام رجال الدين، ما يعني أن التمييز بين الدين والدنيا لم يكن في السيكولاريزم على نحو تكوين موقف سلبي من الدين، لكن الخلط بين الأمرين، بخلاف الممارسة السياسية الفرنسية التي اختزلت في «اللائكية»، والتي اتجهت صوب الهجوم على الدين باعتبار الشروط التاريخية التي ولدت فيها، كل ذلك سبب تشوشا في التلقي الفكري العربي للمفهوم، وجعله مستهجناً إلى حدود معينة، ولم يكن من السهل تبيئته.

وجد عابد الجابري في الديمقراطية إطاراً من القيم والإجراءات التي من شانها أن تتساكن مع التراث بعد تعريضه للمراجعة. ووجد في ذلك فرصة لتلافي كل المشاكل النظرية والعملية التي تطرحها مفاهيم «العلمانية» و«اللائكية» و«الحداثة» و«المابعد حداثة» وغيرها. وهي الاعتراضات نفسها التي طرحتها الحكرة الإسلامية التي اتجهت صوب الممارسة الديمقراطية، ولو في بعده الإجرائي، أي تيارات الإخوان المسلمين والتيارات الشبيهة بهم.

3 - حاول عزمي بشارة أن يتقدم خطوة أبعد مدى من ما فعله الجابري، فغاص في مفهوم العلمانية، وحاول أن يفككه على نحو يزيل كل أنواع اللبس التي علقت به، وفي مقدمتها الموقف من الدين ودوره في المجال العام. باعتبار المراوحة بين تحييد الدولة في قضايا الدين وبين تأميم الدين، هي الفيصل في تحديد أركان العلمانية، بصرف النظر عن كل الاستعمالات الإيديولوجية للمفهوم من طرف أنصاره أو خصومه. وقد جاءت محاولة عزمي بشارة في سياق وصول الإسلام السياسي إلى الحكم بعد موجة احتجاجات 2011. فكانت تبريراً لذلك الصعود، بقدر ما كانت سعيا نحو توطين جينات العلمانية في ذهنية تلك الحركات.

يوجد عابد الجابري في الديمقراطية إطاراً من القيم والإجراءات التي من شانها أن تتساكن مع التراث بعد تعريضه للمراجعة. ووجد في ذلك فرصة لتلافي كل المشاكل النظرية والعملية التي تطرحها مفاهيم «العلمانية» و«اللائكية» و«الحداثة» و«المابعد حداثة» وغيرها.

يُحسب للجابري أنه تجاوز عقبة نقد خطاب الاستشراق ونصوصه، ذلك أن هذا المتن قد ووجه بالكثير من الردود، سواءً منها ذات الطابع السجالي المتشنج، التي رات فيه «مؤامرة على الإسلام»، أو ذات الطبيعة النقدية المنطلقة من الخلفيات الإنسانية المؤطرة للعلوم الاجتماعية والإنسانية.

هذا التجاسر من عزمي بشارة على صعيد اقتحام مفهوم العلمانية، كان مسبوقاً بالكثير من الجرأة من طرف الجابري على صعيد اقتحام فكرة «الكتلة التاريخية»، حيث استثمر ما راكمه تنظير جرامشي حولها، وقام بتبيئتها في السياق السياسي العربي المعاصر، داعياً النخب الثقافية والسياسية الفاعلية مجتمعيا من اجل الاضطلاع بمهام التغيير والإصلاح التاريخيين، وقد كان طرح الجابري لهذا المفهوم، منسجماً مع مجمل مشروعه في إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي وتنقيته، وفي دعوته إلى تبيئة وتوطين قيم الديمقراطية في السياق السياسي العربي.

لم يكن طرح الكتلة التاريخية، بعيداً عن المشروع الذي طرحته جماعة «العدل والإحسان» في التسعينيات، ملخصة إياه في فكرة «الميثاق»، ولو أنها فشلت حينما جرى اختبار ميثاقيتها في تجربة 20 فبراير. لكن القصد هو أن الجابري بطرحه هذا كان حصيف الرؤية، وقادراً على استجلاء العوامل التي تحدث التغيرات الاجتماعية الكبيرة.

تكمن أهمية مشروع الجابري، وفي نفس الوقت الحاجة إليه، وإلى استكماله، في تجفيف بقع الظلامية داخل بعض المشاريع الدينية، وتبيئة قيم التنوير داخل أبنيتها الفكرية. ذلك أن الواقع السياسي الراهن في العالم العربي لا يمكنه تجاوز وجود هذه التيارات، خاصة أن المعتدل منها ينبغي أن يكون شريكاً في مجابهة المتطرف، وشريكاً في بلوة وتنفيذ رؤى الإصلاح والديمقراطية، ولا يمكن بأي حال من الأحوال وضع أي مسعى إليهما تحت طائلة إقصاء هذه التيارات أو تجاهلها.

لكل هذا انصب النقد الجابري على الذات بدءا ومنتهى، لعلاج العلل الكامنة في التراث الذي تؤسس عليه هذه التيارات مرجعياتها، وانصب نقده على التيارات الأخرى اليسارية والليبرالية، وعلى واقع الدولة في السياق السياسي العربي الراهن الماضي والراهن، حيث الحاجة إعمال النقد تحضيراً للكتلة التاريخية التي لا غنى عنها للمجتمعات الراغبة في اقتحام التاريخ الفعلي.

هكذا تحـــدث الجابـــري عن راهننـــا : حوار متخيـــل

المصطفى المصدوقي // كاتب صحافي

ما أحْوجنا اليوم لاستحضار صوت العقل والحكمة في واقع عربي يتميز بكثير من الجنون والعمى الأيديولوجي المخيف، اليوم يتراجع العقل لصالح الجهل، وتتراجع الوحدة تحت ضربات الميل نحو التمزق الذاتي، يتوارى حاملو مشاعل النهوض والتنوير ويسيطر على المنصة المجانين والحمقى، يتراجع القلم ويتمدد أسلحة «الكاليشنكوف». نحن إزاء مرحلة حاسمة في تاريخنا والأدهى أن الغلاة المثقلين بمكبوتات القرون وإحباطات زمن التخلف يجدون الفرصة سانحة للامتداد.

ولأن المرحلة تحتاج للعقل، ولأن الكثير من عقلائنا قد رحلوا وتركوا الساحة يتيمة فارغة، يسرنا أن نستضيف واحداً من أبرز من فكروا في واقع مغاير وبطريقة مُغايرة؛ فكان رحمه الله يُنظّر للكتلة التاريخية الجامعة لكل شتات الأمة، فيما كان كثيرون يصرّون على التفكير بمنطق الشتات المعاكس، هو لا يحتاج لتعريف بلا شك، إنه الفيلسوف المغربي الراحل محمد عابد الجابري.

ها هو الجابري، رغم غيابه، يستضيفنا في رحابة فكره، في رحابة مؤلفاته: نقد العقل العربي، نحن والتراث، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، الخطاب العربي المعاصر، وغيرها. فلنتسمع إليه في هذا الحوار الافتراضي، المؤسَّس على مضامين فكر الجابري ومحاوره الرئيسة.

لقد كشف الربيع العربي بشكل غير إرادي عن كل التناقضات العرقية والطائفية والعشائرية والقبلية، وكل ما كان مستوراً، مكبوتا انفجر في وجوهنا كالقنابل. بما يمكن أن تفسر ذلك؟

في عصر الأيديولوجيا عندنا، منذ بدايتها إلى أوج ازدهارها، عصر السلفية والعلمانية والليبرالية والقومية. . . إلخ كبتت معطيات اجتماعية وفكرية. وهذا من شأن الإيديولوجيا فهي تعمل على كبت ما لا ينسجم معها، مع شعاراتها ومطلقاتها.

منذ القرن الماضي، أي منذ أن بدأنا نحتك بالغرب، دخلت الحداثة بعض جوانب حياتنا وظهرت التيارات الإيديولوجية التي سبقت الإشارة إليها، فاحتلت الساحة، ساحة الوعي عندنا، وحصل نوع من «القمع» للمحددات الثلاثة: القبيلة والغنيمة والعقيدة. فأصبحت تشكل المكبوت الاجتماعي والسياسي عندنا.

لكن مع حصول «الربيع العربي» عاد المكبوت، أعني الطائفية والعشائرية والتطرف الدينين ونحن نعرف ما جرى ويجري في بلدان عربية (سوريا، العراق..) وسوريا في واقع الأمر ليست سوى صورة عن الوطن العربي في هذا الشأن. قد تختلف الأمور من قُطر إلى آخر، غير أن المكبوت الذي انفجر في العراق مستخدما المدافع والصواريخ انفجر في أقطار عربية أخرى مستخدما الأيدي والعصي أو

الألسنة على الأقل.
ما نشاهده اليوم في الوطن العربي حيث يقتتل الناس في بعض أقطاره اقتتالا طائفيا تزكيه «العقيدة» التي تطغى على ما سواها، دليل على الدور الذي يلعبه الفكر والأيديولوجيا في وطننا العربي، وهولا يقل عن دور القبيلة ـ العشائرية ولا عن دور الغنيمة-المنافع الاقتصادية.
إن المكبوت قد عاد ليجعل حاضرنا مشابها لماضينا، فأصبحت «القبيلة» محركا علنيا للسياسة وأصبح الاقتصاد ريعياً أو شبه ريعي مطبوعاً بطابع الغنيمة، وأصبح الفكر والأيديولوجيا «عقيدة» طائفية.

ساهمت أحداث «الربيع العربي» في إعادة النظر مجدداً، في ملفات العلمانية والديمقراطية، أيهما يمكن أن نضع في صدارة التحول الديمقراطي؟

إن فكري لا يستسيغ الحديث عن مشكل اسمه الدين والدولة في الوطن العربي الحديث والمعاصر. فليس هناك في أي قُطر عربي ما يبرر طرح مسألة العلمانية فيه، بالمعنى الذي تفهم به في أوروبا، والذي يتمحور أساساً في «فصل الدين عن الدولة»، هذا الفصل الذي لا معنى له، في أوروبا، من دون وجود الكنيسة التي كانت تتقاسم السلطة مع الدولة، السلطة على الأفراد. أما في الوطن العربي الحديث والمعاصر، فليس هناك ما يبرر طرح المشكل بهذا الاسم وتحت هذا العنوان. ذلك أن الدول العربية اليوم، ومنذ قيامها ككيانات حديثة ومستقلة، كلها دول علمانية في قوانينها وسلوكها وسياستها الداخلية، وحتى الدول التي تتخذ من إعلان التمسك بالسلام شعاراً سياسياً وإيديولوجياً لها، فإنها في الواقع العملي «علمانية» إلى حد كبير.
المشكل المطروح ليس مشكل علاقة الدولة بالدين، أو الدين بالدولة، بل على أنه مشكل الدولة في حد ذاتها، سواء لبست لباساً دينياً، أو لباساً علمانياً، المشكل هو: من يحكم، وما الذي يُبرر سلطته ويؤسسها فعلاً؟ المشكل هو مرة أخرى، مشكل الديمقراطية: مشكل انبثاق الحكم من إرادة المواطنين واختيارهم، وضمان إسقاطه بإرادتهم واختيارهم كلما تبين لهم أنه لا يمثل إرادتهم واختيارهم. هذا هو المشكل الحقيقي.

ما الذي يمكن أن يجعل من أحداث «الربيع العربي» فرصة لاستكمال انجاز التحول الديمقراطي؟

ما يحتاج إليه النضال العربي في المرحلة الراهنة هو في نظري شيء أقرب إلى ما سماه غرامشي بـ«الكتلة التاريخية».

منذ القرن الماضي، دخلت الحداثة بعض جوانب حياتنا وظهرت التيارات الإيديولوجية التي سبقت الإشارة إليها، فاحتلت الساحة، ساحة الوعي عندنا، وحصل نوع من «القمع» للمحددات الثلاثة: القبيلة والغنيمة والعقيدة. فأصبحت تشكل المكبوت الاجتماعي والسياسي عندنا.

إن حركة تغيير في المجتمع العربي الراهن لا يمكن أن تضمن لنفسها أسباب النجاح، أسبابه الذاتية الداخلية وهي الأساس، إلا إذا انطلقت من الواقع العربي كما هو وأخذت بعين الاعتبار الكامل جميع مكوناته، «العصرية» منها و»التقليدية»، النخب منه وعموم الناس، الأقليات منه والأغلبيات، صفوف العمال وصفوف الطلاب، وقبل ذلك وبعده صفوف المساجد وصفوف المصلين.

وواضح أن الانطلاق من هذا الواقع كما وصفناه، والأخذ بكل ما فيه من تعدد وتنوع، ومن ائتلاف واختلاف، سيكون مصطنعاً وهشاً إذا هو اعتمد التوفيق والتلفيق والتحالفات السياسية الظرفية ذات الطابع الانتهازي.

المطلوب [اليوم] هو قيام كتلة تاريخية تنبني على المصلحة الموضوعية الواحدة التي تحرك، في العمق ومن العمق، جميع التيارات التي تنجح في جعل أصدائها تتردد بين صفوف الشعب: المصلحة الموضوعية التي تعبر عنها شعارات الحرية والأصالة والديمقراطية والشورى والعدل وحقوق أهل الحل والعقد، وحقوق المستضعفين وحقوق الأقليات وحقوق الأغلبيات الخ. ذلك لأن الحق المهضوم في الواقع العربي الراهن هو حقوق كل من يقع خارج جماعة المحظوظين المستفيدين من غياب أصحاب الحق عن مراكز القرار والتنفيذ. إنه بدون قيام كتلة تاريخية من هذا النوع لا يمكن تدشين مرحلة تاريخية جديدة يضمن لها النمو والاستمرار والاستقرار.

سقطت أنظمة سياسية عربية دون أن يزول الاستبداد؟

الاستبداد ليس مجرد مسألة سياسية، بل هو بنية فكرية لها ما يؤسسها في الذهن نفسه. الاستبداد أصبح بنية ثقافية، جزء من بنية العقل العربي. وهو العقل التابع دوماً لسلطة نموذج ــ أصل.

فالعقل العربي كان وما يزال ـ سواء تحدث من موقع يميني أو موقع يساري ــ عقلاً تهيمن عليه آلية القياس، أي عقلاً تكاد تقتصر عبقريته في البحث لكل فرع عن أصل، وبالتالي لكل جديد عن قديم يقاس عليه، وذلك بالاعتماد على النصوص، حتى غدا النص هو السلطة المرجعية الأساسية للعقل العربي وفاعلياته.

بدون تحطيم هذا النمط من التفكير وتفكيكه، وبدون تفكيك البنيات العميقة الغائرة اللاواعية التي تغذي الاستبداد وتنتجه طول الوقت، سيظل الاستبداد أطروحة قائمة.

ما الذي يجعلنا ننخرط في صراعات الماضي ومشاكله؟

الحق أن التاريخ العربي السائد الآن هو مجرد اجترار وتكرار وإعادة إنتاج، بشكل رديء، لنفس التاريخ الثقافي الذي كتبه أجدادنا تحت ضغط صراعات العصور التي عاشوا فيها وفي حدود الإمكانيات العلمية والمنهجية التي كانت متوافرة في تلك العصور، وبالتالي فنحن ما زلنا سجناء الرؤية والمفاهيم والمناهج التي وجهتهم مما يجرنا، دون أن نشعر، إلى الانخراط في صراعات الماضي ومشاكله، إلى جعل حاضرنا مشغولا بمشاكل ماضينا وبالتالي النظر إلى المستقبل بتوجيه من مشاكل الماضي وصراعاته.

وقفات مع «تكوين العقل العربي» لمحمـد عابد الجابـــري*

محمد الأزعر *prof.elazaar.med@gmail.com* // أستاذ الفلسفة وباحث في علوم التربية، فاس-المغرب

هذا عرض في أحد أجزاء مشروع «نقد العقل العربي» للمفكر الكبير محمد عابد الجابري، والحديث عن كتابه «تكوين العقل العربي»، ويتكون كتاب «تكوين العقل العربي» من قسمين:

القسم الأول: العقل العربي بأي معنى.

القسم الثاني: تكوين العقل: المعرفي والايديولوجي في الثقافة العربية.

وقد اعتمدت في تنفيذ هذا العمل على الخطوات المنهجية التالية: تحليل وتقديم مضمون الكتاب: مفاهيم واشكالات واطروحات.

ينطلق الجابري في الفصل الأول «عقل.... ثقافة» من القسم الأول: العقل العربي بأي معنى، من التساؤل، هل يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهمه وتصوراته ورؤاه؟ ثم تطرق بعد ذلك إلى أنه عند الحديث عن «العقل العربي» فنحن نميزه في نفس الوقت عن «العقل اليوناني» و»العقل الأوروبي الحديث». حيث اعتبر هراقليطس هو أول من قال بفكرة « اللوغوس Logos» أو «العقل الكوني».

لكي يفسر هذا الفيلسوف النظام السائد في الكون بعيداً عن الميثولوجيا والأساطير، قال بوجود قانون كلي، يحكم الظاهر ويتحكم في صيرورتها الدائمة. فهذا العقل الكوني حسب هيراقليطس محايث للطبيعة ومُنظم لها من داخلها، فهو أشبه بالنفس بالنسبة للإنسان، لا بوصفها جوهراً مستقلاً متميزاً عن البدن، بل بوصفها مبدأ لحركته، منتشراً في جميع أجزائه، في هذا الاتجاه نفسه سارت الفلسفة الحديثة في أوروبا، يقول مالبرانش: «إن العقل الذي نهتدي به عقل كلي لا يختلف عن الله « لقد بقي الفكر الأروبي الحديث، رغم كل ثوراته على القديم متمسكا بفكرة «العقل الكوني» وسواء نظر إلى هذا العقل على أنه قائم بذاته مستقل عن فكرة الله، أو نظر إليه على أنه هو الله ذاته، فإن العلاقة بينه وبين نظام الطبيعة تبقى هي هي: إنها المطابقة، أو المساوقة، وهذا ما يتجلى بوضوح عند الفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا، عندما تحث عن (الطبيعة الطابعة) أي الله بالتعبير الديني من حيث هو مصدر الصفات والأحوال، و(الطبيعة المطبوعة) من حيث هو هذه الصفات والأحوال نفسها. فالعقل والطبيعة مظهران لحقيقة واحدة. لكن النتائج التي فرضتها الثورة العلمية الجديدة أدت إلى إعادة النظر في مفهوم العقل، لأن الفلاسفة من قبل كانوا ينضرون إلى العقل كمحتوى

(قوانين العقل عند أرسطو، الأفكار الفطرية عند ديكارت، صورة الزمان والمكان والمقولات عند كانط). أما الآن فلقد أدى تطور العلم وتقدمه إلى قيام نظرية جديدة في العقل قوامها النظر إليه بوصفه أداة وفاعلية. لكن على الرغم من التطور الهائل الذي عرفه العقل الغربي منذ هيراقليطس الى اليوم فإن هناك ثابتين اثنين ينضمان خط سير ذلك التطور، ويحددان بالتالي بنية العقل في الثقافة الإغريقية الأوروبية، هذان الثابتان هما:

+ اعتبار العلاقة بين العقل والطبيعة علاقة مباشرة.

+ الايمان بقدرة العقل على تفسير والكشف عن أسرار الطبيعة.

الثابت الأول يؤسس وجهة نظر الوجود، والثابت الثاني يؤسس وجهة نظر المعرفة، ولهذا فقط فصلنا بينهما، أما في الواقع فهما يشكلان معا ثابتاً بنيوياً واحداً.

فمفهوم العقل في الثقافة اليونانية ــ الأوروبية امتد إلى ميدان الأخلاق. الأخلاق التي ترتكز على فكرة الواجب. وبإمكاننا أن نؤكد منذ الآن أن مفهوم العقل في الفكر العربي، يستمد هوالآخر إلى ميدان المعرفة. ولكن فرق كبير بين الاتجاه من المعرفة إلى الأخلاق، والاتجاه من الميدان إلى المعرفة. في الحالة الأولى وهي حالة الفكر اليوناني الأوروبي، تتأسس الأخلاق عن المعرفة، أما في الحالة الثانية، حالة الفكر العربي، تتأسس المعرفة على الأخلاق.

إن المعرفة هنا في حالة الفكر العربي، ليست اكتشفا للعلاقات التي تربط ظواهر الطبيعة بعضها ببعض، ليست عملية يكتشف العقل نفسه ممن خلالها في الطبيعة، بل هي التميز في موضوعات المعرفة (حسية كانت أو اجتماعية بين الحسن والقبيح، بين الخير والشر....). ثم تطرق الأستاذ الجابري في الفصل الأول والثاني من القسم الأول إلى كيفية تشكيل بنية العقل العربي، في ترابط مع العصر الجاهلي، ولكن لا العصر الجاهلي كما عاشه عرب ما قبل البعثة المحمدية، بل العصر الجاهلي بوصفه زمناً ثقافياً تمت استعادته وثم ترتيبه وتنظيمه في «عصر التدوين» الذي يفرض نفسه تاريخيا كإطار مرجعي لما قبله وبعده.

ترسخت في الذهن العربي طرق التفكير تشكل في ترابطها وتفاعلها مع مفاهيم ذلك العصر ما ندعوه هنا بـ « العقل العربي »، فعصر التدوين إذن هو الإطار المرجعي «للعقل العربي».

القسم الثاني: تكوين العقل العربي والإيديولوجي في الثقافة العربية.

ففي هذا القسم الذي تضمن إثنى عشر فصلاً، حاول من خلاله المرحوم الجابري التطرق إلى مكونات الثقافة العربية، عن النظم المعرفية التي تؤسسها وتتصادم داخلها. (نحو، فقه، كلام، بلاغة، تصوف، فلسفة...) هذه النظم ليست مستقلة عن بعضها البعض، فالجابري يشبهها بغرف في قصر واحد متصلة مترابطة، يقود بعضها إلى بعض عبر أبواب ونوافذ. وليس كخيام منعزلة ومستقلة.

فالفقه مثلا وظف جميع العلوم العربية الإسلامية من علوم القرآن وعلوم الحديث وعلوم اللغة والنحووالكلام ، فإنه وظف أيضاً علم الحساب، في المواريث، فعلم المواريث أقرب إلى الرياضيات في الثقافة العربية، بل أكثر من ذلك العلاقة بين الرياضيات العربية والفقه الإسلامي، علاقة تلازم، فتقدم

الرياضيات كان من زاوية الحاجة العملية إليها. فحاجة الفقه النظري مثلا وبكيفية خاصة علم الفرائض قد دفعت بالرياضيات العربية إلى التطور والتجدد بل ربما إلى اختراع علم الجبر والمقابلة.

إن «الجبر العربي» يدين في وجوده للفقه والفقهاء. إذا كنا لا نستطيع الجزم بأن مؤسس الجبر والمقابلة في الإسلام محمد بن موسى الخوارزمي الذي عاش زمن المأمون قد اشتغل بالفقه، الشيء الذي لا نستبعده.

فالخوارزمي يصرح في كتابه «الجبر والمقابلة» بأنه ألف هذا الكتاب نظرا لحاجة الناس إليه في مواريثهم ووصاياهم وفي مقاسماتهم وأحكامهم وتجاراتهم. أما فيما يخص الفصل السابع والثامن والتاسع نجد الأستاذ الجابري يتحدث عن «الهرمسية» و«الأفلاطونية المحدثة» التي انتقلت واندمجت في الثقافة العربية الاسلامية مشكلة بذلك «اللامعقول العقلي» في هذه الثقافة، إن التداخل بين التيارات الفكرية في العصر الهيلينستي واقعة أساسية، إذ لا يمكن الفعل بين ما ينتمي إلى الأفلاطونية المحدثة، وما ينتمي إلى الهرمسية أوالفيتاغورية الجديدة، أو المانوية والغنوصية بمختلف تيارتها. والنتيجة المترتبة على هذا التدخل هي أن فكرة معينة قد تنتمي في أصلها الى تيار معين يمكن أن تكون قد انتقلت إلى الثقافة العربية الإسلامية. فمثلا الغنوص اليهودي مثلا يمكن أن يكون قد انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية، لا عبر الاسرائليات، بل عبر الأفلاطونية المحدثة.

نعاين نفس الأمر بالنسبة للمانوية التي يمكن أن تكون قد دخلت إلى الثقافة العربية عبر الهرمسية، خصوصاً المانوية كانت تعتبر «هرمس» من الأنبياء، ولعل ما يلفت النظر في هذه المرحلة من تطور حضور الهرمسية في الثقافة العربية الاسلامية هو «رسائل اخوان الصفا» والحق أن هذه الرسائل تشكل مدونة هرمسية كاملة، وهي على الرغم من ادعائها الأخذ بجميع المذاهب والأديان واستعمالها لجوانب من الأرسطية وعلى الرغم كذلك من اتخاذها الاسلام لباسا لكنه شفافا. ذلك أن اول ما تعرف عليه الفكر الاسلامي من المذاهب الفلسفية اليونانية هو فعلاً تلك المذاهب التي نسبها الشهر ستاني إلى من دعاهم بالقدماء أي الأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية الجديدة والفلسفة الدينية الهرمسية، أما أرسطو فلم يتعرف عليه الفكر العربي الاسلامي إلا في مرحلة لاحقة.

إن حضور الأرسطية في الثقافة العربية الاسلامية قد جاء متأخراً بما لا يقل عن قرن من الزمن من حضور الهرمسية فيها، التي انتقلت بواسطة الترجمة.

حضرت الأرسطية في عهد الخليفة المأمون عندما استقدم كتب أرسطو من بلاد الروم، وأمر بترجمتها وأنفق عليها بسخاء، لأنها استراتيجية جديدة لجأ إليها المأمون لمقاومة الأساس المعرفي الإيديولوجية خصومه السياسيين، خصوصا مقاومة الغنوص المانوي والعرفان الشيعي. فالمانوية كانت تهدد بجد دولة الخلافة، خصوصاً في عهد الخليفة المهدي التي عمل على قمع الحركة المانوية بجميع الوسائل، بالسيف والقلم، لأن المانويون قد نشطوا في نشر مذهبهم والدعاية له، فوجد العباسيون أنفسهم أمام حركة نشيطة تعمل في السر والعلن وتوزع كتبها ورسائلها ومنشوراتها بكميات كبيرة. فكان من الطبيعي أن يقوم العباسيون برد فعل قوي ومنظم على نفس الساحة، فحتى أول فيلسوف عربي مسلم الذي هو الكندي (185 – 252 هـ) لم يسلم من هذا الصراع، فهو أيضاً انخرط في الصراع

الايديولوجي الذي شهد عصره فناضل إلى جانب «دولة العقل » بنشر خلاصات مطالعاته في العلوم الفلسفية المحضة الخالية من التوجه الهرمسي، على شكل كراسات تنقل الى القارئ العربي رؤية علمية عقلانية عن الكون والانسان في صيغة تحترم المعقول الديني العربي، بل وتناصره في صراعه مع المانوية والشيعة الباطنية.

لكن الفارابي في فلسفته نحا منحى أخر، لأنه لم يكن يعيش في ظل دولة مركزية قوية كدولة المأمون فيعمل على نصرتها والرد على خصومها كما فعل الكندي، بل الفارابي عاش في ظروف سياسية واجتماعية وفكرية تختلف تماماً. لقد تحولت دولت الخلافة الى مجرد اسم بقيام الدول والإمارات المستقلة. السامانيون في خراسان والبويهيون في فارس والعراق والحمدانيون في حلب والفاطميون في مصر، لقد تفككت الإمبراطورية العربية الإسلامية إلى دول متنافسة متناحرة نتيجة كثرة المذاهب والفرق والطوائف، فالفارابي جاء في ظروف تميزت بالتمزق الفكري والسياسي والاجتماعي فجعل قضيته الأساسية إعادة الوحدة إلى الفكر العربي، عن طريق الدعوة إلى تجاوز الخطاب الكلامي السجالي، الجدلي والسفسطائي، والأخذ بخطاب «العقل الكوني» الخطاب البرهاني. ومن هنا انصرف الفارابي باهتمامه الى المنطق من جهة، وإلى الفلسفة السياسية ممن جهة أخرى.

لكن الفكر العربي عرف أزمة وهذه الأزمة وراجعة الى تصادم وتداخل النظم المعرفية المتنافسة داخله: «البيان» مع «البرهان» من جهة، و»البرهان» مع «العرفان» من جهة أخرى، ثم «البيان » مع «العرفان» من جهة ثالثة. فكان من الطبيعي، خصوصا والأمر يتعلق بتصادم بنيات فكرية وليس صراع، اضداد، كان من الطبيعي أن يتطور التصادم والتداخل بين تلك البنيات من تصادم ثنائي إلى تصادم عام في تلك البنيات جميعها. وهذا ما حدث فعلا، وكان أبو حامد الغزالي (450 – 505 هـ) هو الذي تشخص في تجربته الروحية وانتاجه الفكري. يقول الغزالي محللا تجربته الفكرية وأزمته الروحية: «إن اختلاف الخلق في الأديان والملل ثم اختلاف الأئمة في المذاهب مع كثرة الفرق وتباين الطرق، بحر عميق غرق فيه الأكثرون وما نجا منه إلا الأقلون، وكل فريق يزعم أنه الناجي. لكنه الذي يؤخذ على الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» هو أنه لم يدرس الفلسفة في أصولها وانما اطلع عليها من خلال أقوال ابن سينا، فلحقه القصور من هذه الجهة، وابن سينا في نظر ابن رشد، لم يحترم أصول الفلسفة ولا الطريقة البرهانية في عرضها إذ لجأ مثله المتكلمين إلى قياس الغائب على الشاهد ففتح الطريق أمامهم للتشويش على الفلسفة بعد أن انحرف هو ببعض قضاياها السياسية. يقول ابن رشد «إن الطريق الذي سلكه ابن سينا في اثبات المبدأ الأول هو طريق المتكلمين».

*** محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي،**
دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية1985

«الدين والدولة وتطبيق الشريعة» عند محمد عابد الجــابري

عثمان المودن otmanmoadin1@gmail.com // أستاذ باحث في مجال الدين والسياسة

إن المتتبع للشأن الفكري في الوقت الراهن سيلاحظ توجه كثير من المفكرين نحو موضوع الدين والدولة في الإسلام من جهة، ونحو تطبيق الشريعة الإسلامية كما أنزلت من جهة أخرى، فالحياة المعاصرة في نظر بعض هؤلاء الباحثين أصبحت أكثر تركيبا من أن تحتويها وتنظمها القواعد الأصولية التي وضعها الفقهاء، وأنه لا بد، إذا ما أردنا تطبيق الشريعة، من إعادة تأصيل الأصول بناءً على اعتبار المصلحة الكلية كما كان يفعل الصحابة، وقد سعى أصحاب هذه الدراسات والأبحاث جاهدين من أجل الإحاطة بأهمّ جوانب هذه القضايا وأحياناً بأدقّها، ومن ثم إماطة اللثام عن مكامن الخلل في تأويلها وفهمها وعكسها في الواقع العربي والإسلامي المشهود، وقد طرحوا لذلك بدائل عقلانية لتأصيل مفهوم الدولة عن طريق العودة إلى المرحلة النبوية وعهد الخلفاء الراشدين، ومن ثم تجاوز آفة الطائفية الدينية والمذهبية والإيديولوجية التي تنخر جسد الأمّة الإسلامية.

في هذا الإطار صدر للراحل المغربي محمد عابد الجابري (1) كتاب «الدين والدولة وتطبيق الشريعة الإسلامية»؛ وهو كتاب صادر عن مركز دراسات الوحدة العربية في طبعة أولى سنة 1996، يقع في 213 صفحة من الحجم الكبير، قسمه صاحبه إلى مقدمة وقسمين كبيرين يندرج تحت كل قسم مجموعة من المباحث الفرعية، تكمن أهميته في كون «الجابري ألفه بعد أن كان قد أسس مجموعة من المفاهيم الفلسفية، وأرسى جملة من الآليات المنهجية، ما سوف يساعده على الغوص العميق في الإشكالات السياسية والتاريخية والدينية التي تعرض إليها في المرحلة اللاحقة من مساره الفكري، وهذا ما ينطبق بشكل كبير على مختلف قضايا الكتاب الذي نشتغل عليه، كالدولة والعلمانية والصحوة والطائفية والشريعة، وغير ذلك كثير، فهو لا يكتفي في معالجتها بالجانب النظري الصوري فحسب، وإنما يتجاوزه إلى الواقع العربي المعيش عبر التشخيص العقلاني والتنقيب في البنى العميقة والأسباب الخفية، كما أنه لا يقتصر على تحديد المفاهيم وتوصيفها فحسب، وإنما يتخطى ذلك إلى

تناول الجابري مسألة الدين والدولة في المرجعية التراثية، ويرى أنّ السؤال «هل الإسلام دين أم دولة؟» سؤال لا وجود له في المرجعية التراثية، وإنما جاء السؤال في منتصف القرن الماضي عندما قامت النهضة ووقع الاحتكاك بالحضارة الغربية التي عرفت مثل هذا السؤال.

كشف الالتباسات المتنوعة التي تتخلل العقل العربي في فهم قضايا واقعه عبر «نقد الكائن» من المفاهيم و»طرح الممكن» من البدائل المناسبة للواقع العربي المعاصر، ولعل هذا هو مكمن جدارة هذا العمل الفكري وريادته، الذي جاء ليؤصل مفهوم الدولة بكيفية موضوعية لا انفعالية، ويصحح ما يتعلق بها من مفاهيم فلسفية وسياسية بطريقة عقلانية لا عشوائية» (2).

في المقدمة المعنونة «بضرورية المرجعية المنفتحة» يذهب الجابري إلى أنّ تناول موضوعي الدين والدولة وتطبيق الشريعة في المشهدين السياسي والإعلامي في الوطن العربي أصبح يتخذ طابع السجال السطحي دون النفاذ إلى عمق هذه القضايا الخطيرة، والتي يتداخل فيها الإيديولوجي والديني، حتى إنّ أغلب الذين تعرضوا لها يظل نظرهم مشرباً بما هو إيديولوجي، وملتصقاً بطبيعة الإيديولوجيا التي يتبنون أفكارها؛ يقول في هذا الصدد: «وقد لاحظنا أنّ معظم ما اطلعنا عليه من المؤلفات والمقالات التي تتناول هذا الموضوع، من هذه الزاوية أو تلك، وبهذا الدافع أو ذاك، يكتسي طابعاً سجالياً صريحاً أو غير صريح. والخطاب السجالي خطاب توجّهه الرغبة في إبطال رأي الخصوم أكثر من أي شيء آخر. إنه خطاب الردود والردود على الردود، وبالتالي فهو لا يبني معرفة ولا يبرهن على حقيقة. هناك من الكتاب من يحاول تجاوز السجال المباشر إلى نوع من البحث عن وجهة نظر جديدة أو قراءة معاصرة. وهم في الغالب ينطلقون في ذلك، إما من فرضيات توضع وضعا من دون أن يكون هناك، لا في النصوص الدينية، ولا في التجربة التاريخية العربية الإسلامية، ما يسندها، وإما من تأويل لبعض النصوص تأويلاً يحمّل الكلمات والسياقات أكثر مما تحتمل» (3).

وفي هذه المقدمة أيضا دعا الجابري إلى ضرورة تكوين مرجعية تكون أكثر مصداقية من المرجعيات المذهبية، في إشارة إلى المرجعية التي تقوم على عمل الصحابة والخلفاء الراشدين، لأنها المرجعية الوحيدة التي من الممكن أن تجمع المسلمين على رأي واحد، فهي سابقة على قيام المذاهب وظهور الخلاف، وهي أيضاً صالحة لكل زمان ومكان؛ فالصحابة هم الذين شيَّدوا صرح الدولة، وطبقوا الشريعة على أساس فهم أصيل لروح الإسلام، مراعين مبدأ وحيدًا هو المصلحة، فكانوا يتصرفون بحسب ما تمليه المصلحة، فالحياة المعاصرة أصبحت أكثر تركيبا من أن تحتويها وتنظمها القواعد الأصولية التي وضعها الفقهاء، وإنه لا بد، إذا ما أردنا تطبيق الشريعة، من إعادة تأصيل الأصول بناءً على اعتبار المصلحة الكلية كما كان يفعل الصحابة، «فالتطبيق الذي يناسب العصر وأحواله وتطوراته، يتطلب إعادة بناء مرجعية للتطبيق. والمرجعية الوحيدة التي يجب أن تعلو على جميع المرجعيات الأخرى هي عمل الصحابة. إنها المرجعية الوحيدة التي يمكن أن تجمع المسلمين على رأي

دعا الجابري إلى ضرورة تكوين مرجعية تكون أكثر مصداقية من المرجعيات المذهبية، في إشارة إلى المرجعية التي تقوم على عمل الصحابة والخلفاء الراشدين، لأنها سابقة على قيام المذاهب وظهور الخلاف، وهي أيضاً صالحة لكل زمان ومكان.

الجابري: «السؤال الذي انطلقنا منه، سؤال هل الإسلام دين ودولة؟ لا يجد معناه الإسلامي، أي القابل لأن يجاب عنه من داخل التجربة الحضارية الإسلامية إلّا إذاً أعدنا صياغته بأن وضعنا فيه كلمة أحكام مكان كلمة دين، وكلمة سلطة مكان كلمة دولة».

واحد، لأنها سابقة على قيام المذاهب وظهور الخلاف، وهي أيضاً الصالحة لكل زمان ومكان لأنها مبنية على اعتبار المصالح الكلية» (4).

في القسم الأول «مسألة الدين والدولة» تناول الجابري بالدراسة والتحليل مسألة الدين والدولة في المرجعية التراثية، ويرى أنّ السؤال «هل الإسلام دين أم دولة؟» سؤال لا وجود له في المرجعية التراثية، وإنما جاء السؤال في منتصف القرن الماضي عندما قامت النهضة ووقع الاحتكاك بالحضارة الغربية التي عرفت مثل هذا السؤال، ويرى أنه يصبح قابلاً للجواب إذا أعدنا صياغته ووضعنا كلمة «أحكام» مكان كلمة «دين»، وكلمة «سلطة» مكان كلمة «دولة»، يقول في هذا الصدد: «وإذن فالسؤال الذي انطلقنا منه، سؤال هل الإسلام دين ودولة؟ لا يجد معناه الإسلامي، أي القابل لأن يجاب عنه من داخل التجربة الحضارية الإسلامية إلا إذا أعدنا صياغته بأن وضعنا فيه كلمة أحكام مكان كلمة دين، وكلمة سلطة مكان كلمة دولة. فكيف ينبغي أن نفهم الصيغة الجديدة لهذا السؤال؟» (5).

وفي هذا القسم الأول أيضا تناول الجابري موضوع «الخلافة وميزان القوى» إذ قرّر أنه لم يكن من جملة أهداف النبي صلى الله عليه وسلم في بداية دعوته إنشاء دولة، كذلك ليس في القرآن الكريم دعوة إلى ذلك، بل فيه أحكام تتطلّب سلطة تنوب عن الجماعة في تنفيذها، فمصطلح الدولة بمفهومنا المعاصر ظهر لأول مرّة مع «انتصار الثورة العباسية حين جرى على لسان العباسيين وأنصارهم قولهم: هذه دولتنا، أو ما يشبه ذلك، إشارة إلى انتقال الأمر إليهم من يد الأمويين. ومن هنا جاءت على لسان المؤرخين عبارات: الدولة الأموية، الدولة العباسية، دولة معاوية، دولة هارون الرشيد...إلخ، وهي عبارات تفيد انتقال الأمر من أسرة إلى أخرى، ومن ملك إلى آخر، وهي مصطلحات تجد معناها الأصلي في قوله تعالى: «وتلك الأيام نداولها بين الناس» (6). كما أنّ الصحابة لم ينظروا إلى الإسلام على أنه دولة بهذا المعنى، معنى الشيء الذي تتناقله الأيدي والذي يختفي بعد وجود. كلا، لقد كانوا ينظرون إلى الإسلام على أنه الدين الخاتم الذي سوف يبقى إلى يوم القيامة. ولذلك ربطوه بالأمّة ونسبوا الأمّة إلى الإسلام ورسول الإسلام: أمّة الإسلام، أمّة محمد.

وضمن القسم الأول أيضا انتقل بنا الجابري إلى الحديث عن الثغرات الدستورية التي حوّلت الخلافة إلى ملك، وحدّد أبرز هذه الثغرات الدستورية في ثلاث نقاط؛ أولها عدم إقرار طريقة واحدة مقننة لتعيين الخليفة، وثانيها عدم تحديد مدة ولايته، وثالثها عدم تحديد اختصاصاته، ليخلص في الأخير إلى أنه لا يوجد نظام حكم شرّع له الإسلام، وإنما قام هذا الحكم «مع تطور الدعوة المحمدية، حكم اعتمد في البداية، وعقب وفاة النبي، نموذج «الأمير على القتال»، وكان ذلك ما يحتاج إليه الوقت

وتفرضه الظروف. وعندما تطورت الدولة العربية الإسلامية مع الفتوحات والغنائم وانتشار الإسلام، بات نموذج «أمير الحرب» غير قادر على استيعاب التطورات التي حصلت، فبرز فراغ دستوري كشف عن نفسه من خلال الثغرات الثلاث التي أبرزنا. وبما أن المسألة لم تعالج معالجة سلمية فقهية، فقد بقي القول الفصل للسيف، وبذلك انقلبت الخلافة إلى ملك» (7).

وفي الشق الثاني من القسم الأول عرج بنا الجابري إلى الحديث عن الدين والدولة في المرجعية النهضوية من خلال ثلاث نقاط؛ أولها ضرورة تجنب تعميم المشاكل القطرية، وثانيها الطائفية والديمقراطية، وثالثها الديمقراطية والعقلانية بدلا من العلمانية، فالفكر العربي مطالب بمراجعة مفاهيمه، وجعلها تتناسب مع الحاجات الموضوعية للسياق العربي، لذلك أضحى من الواجب، حسب الجابري، استبعاد شعار «العلمانية» من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري «الديمقراطية» و«العقلانية»، فهما اللذان يعبّران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع العربي: الديمقراطية تعني حفظ الحقوق: حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية، وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج» (8).

وفي ختام القسم الأول من الكتاب تطرق الجابري إلى الحديث عن الدين والسياسة والحرب الأهلية، مبينا أنّ توظيف الدين في السياسة ما هو إلا مقدمة لحرب أهلية صريحة أو كامنة مضمرة، كما أن هذا التوظيف إنما «يلجأ إليه العقل السياسي للجماعة حين لا يكون من مصلحتها التعبير عن قضيتها الاجتماعية أو الاقتصادية تعبيراً صريحاً ومطابقاً، لأنّ ذلك يفضح الطابع المادي الاستغلالي لتلك القضيّة، أو عندما لا تستطيع تلك الجماعة ذلك، بسبب ضعف وعيها، نتيجة عدم بلوغها مستوى من التطور يجعلها قادرة على طرح قضيتها الاجتماعية أو الاقتصادية طرحاً مكشوفاً. وفي كلتا الحالتين يكتسي توظيف الدين في السياسة طابعا طائفيا أو مذهبيا قوامه استعادة نزاع قديم وبعث الحياة في رموزه ومضامينه الإيديولوجية، الشيء الذي لا بد منه لجعل تلك الجماعة تتحول إلى قبيلة روحية» (9).

في القسم الثاني من هذا الكتاب والموسوم بـ«مسألة تطبيق الشريعة» بدأ الجابري بدراسة مصطلحي الصحوة والتجديد والتفضيل بينهما؛ مؤكدا على أن كلمة الصحوة غريبة عن القاموس الإسلامي (10)، فهي توحي «بأنّ الإسلام كان قبل ذلك «نائماً» أو غائباً، في حين أنّ الإسلام، سواء كعقيدة وشريعة، أو كمثل أعلى للحياة لم «ينم» يوماً ولم يغب لا عن وجدان المسلمين ولا عن سلوك كثير منهم» (11). لذلك يقترح الجابري كلمة التجديد بدل الصحوة ذات البعد الظرفي والسطحي، في حين يشير

خلُص الجابري إلى أنه لا يوجد نظام حكم شرّع له الإسلام، وإنما قام هذا الحكم «مع تطور الدعوة المحمدية، حكم اعتمد في البداية، وعقب وفاة النبي، نموذج «الأمير على القتال»، وكان ذلك ما يحتاج إليه الوقت وتفرضه الظروف.

يرى الجابري أن الكمال في مجال تطبيق الشرائع كما في أي مجال آخر، هو كمال نسبي، سواء تعلّق الأمر بزمن الأنبياء، أو زمن حوارييهم وصحابتهم، أو ما جاء ويجيء بعدهم من أزمان.

التجديد «إلى عمل بعيد الأغوار ينزل بكل ثقله على المستقبل، ولذلك فهو يقع في أعماق التاريخ، في صلبه، يواكب صيرورته ويوجهها ويطمع في التحكم فيها والحق أن ما يحتاج إليه المسلمون اليوم هو التجديد وليس مجرد الصحوة» (12). فضلاً عن ذلك، فالتجديد بالنسبة إلى الرؤية الإسلامية جزء من الحياة نفسها، «وبما أنّ الإسلام لا يفصل بين الدين والدنيا، بل بالعكس من ذلك، يربط صلاح أمور الدين بصلاح أمور الدنيا، فإنّ تجديد أمور الدين يعني في الوقت ذاته تجديد أمور الدنيا. وبما أنّ أمور الدنيا تتغير من زمان إلى آخر، فإنّ مفهوم التجديد ومتطلباته لا بد من أن يتغير بحسب الظروف والأعصار» (13).

وبعد الحديث عن مصطلحي التجديد والصحوة والتفضيل بينهما انتقل بنا الكاتب إلى الحديث عن الوجه المشرق للسلفية وما كان يحظى به السلفي خاصة في المغرب العربي من صورة طيبة في الأذهان في فترة معينة، لارتباطه بمعاداة المستعمر ومناهضة الواقع الوطني المتخلف وشجب كثير من العادات والتقاليد الاجتماعية التي تسيء إلى الإسلام، كما اعتبر الجابري في هذه النقطة عدم وجود أي تعارض بين السلفية والوطنية معتبرا أنّ السلفية كانت دائماً جزءاً من التجربة التاريخية للإسلام السني الشيء الذي تستعيد به هذه التجربة ما يحفظ لها الوجود والاستمرارية عندما يفرز تطورها الداخلي ما يهددها بالاندثار، «فهي إذن نوع من المقاومة الذاتية لأمراض داخلية ذاتية المنشأ. وقد كانت كافية وناجعة عندما كانت الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة العالم لعصرها، أعني غير مزاحمة ولا مهددة بحضارة أخرى معاصرة لها على صعيد الزمن» (14). لكن اليوم حسب الجابري لم يعد استلهام النموذج السلفي كافياً، بل لابد من استلهام التجربة التاريخية للأمم التي تناضل مثلنا من أجل وجودها والحفاظ على وجودها، وأيضا «ولم لا من التجربة التاريخية للأمم التي أصبحت اليوم تفرض حضارتها كحضارة للعالم أجمع» (15).

وفي هذا القسم أيضاً يعود الجابري إلى الحديث على ما أكد عليه في القسم الأول من ضرورة إيجاد إطار مرجعي يوحد رؤية الأمّة الإسلامية المعاصرة حول شتى قضايا الدين والدولة والفقه، هذه المرجعية في نظر الجابري هي مرجعية «سابقة على جميع المرجعيات، في التجربة التاريخية العربية الإسلامية، هي عمل الصحابة على عهد الخلفاء الراشدين، ذلك لأنه لما كانت نصوص الكتاب والسنّة لا تشرع لشؤون الحكم والسياسة، ولا تتعرض للعلاقة بين الدين والدولة بنفس الدقة والوضوح اللذين تناولت بهما قضايا أخرى كقضايا الميراث والزواج مثلاً، فإنّ المرجعية الأساسية، إن لم نقل الوحيدة، في مجال العلاقة بين الدين والدولة ومسألة تطبيق الشريعة هي عمل الصحابة. إنهم هم الذين مارسوا السياسة وشيدوا صرح الدولة وطبقوا الشريعة على أساس فهم أصيل لروح الإسلام» (16).

وفي ختام هذا الكتاب وضمن نقطة «التطبيق الكامل للشريعة» ذهب الجابري إلى أن الشريعة الإسلامية لم تطبق قط «كاملة» في يوم من الأيام؛ ففي زمن الرسول صلى الله عليه وسلم لم تطبق لسبب بسيط يعرفه جميع من له معرفة بالسيرة النبوية، هو أن هذه الشريعة لم تنزل دفعة واحدة، ومرة واحدة، وإنما استغرق نزول ما نزل منها، وتقرير ما تقرر منها، حياة الرسول صلى الله عليه وسلم كلها من يوم بعثته إلى اللحظة التي لفظ فيها أنفاسه. كما أن هذه الشريعة لم تطبق كاملة في زمن الخلفاء الراشدين لسبب بسيط أيضاً، هو أن الصحابة واجهوا نوازل ومستجدات لم تكن قد ظهرت زمن النبي صلى الله عليه وسلم، فكان عليهم أن يجتهدوا، وكان لا بد من أن يستشير بعضهم بعضا، وكان لا بد، في جميع الأحوال من أن يتصرفوا، إما عن اجتهاد وإما بإجماع. فخلاصة ما في الأمر هو أن «الكمال في مجال تطبيق الشرائع كما في أي مجال آخر، هو كمال نسبي، سواء تعلق الأمر بزمن الأنبياء، أو زمن حوارييهم وصحابتهم، أو ما جاء ويجيء بعدهم من أزمان. إلا أنه لا كمال في هذه الدنيا، لا في مجال تطبيق الشريعة، ولا في غيره من المجالات» (17).

الهوامــش:

1 - ولد محمد عابد الجابري نهاية عام 1935 في مدينة فكيك شرقي المغرب، وارتقى في مسالك التعليم في بلده، حيث قضى فيه 45 سنة مدرسا ثم ناظر ثانوية ثم مراقبا وموجها تربويا لأساتذة الفلسفة في التعليم الثانوي، ثم أستاذا لمادة الفلسفة في الجامعة. حصل عام 1967 على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة، ثم دكتوراه الدولة في الفلسفة عام 1970 من كلية الآداب التابعة لجامعة محمد الخامس بالرباط، وعمل أستاذا للفلسفة والفكر العربي والإسلامي بالكلية نفسها. حصل على مجموعة من الجوائز من بينها: جائزة بغداد للثقافة العربية، الجائزة المغاربية للثقافة، جائزة الدراسات الفكرية في العالم العربي، جائزة الرواد وجائزة ابن رشد للفكر الحر. له عديد كبير من المؤلفات نذكر منها: العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، الديمقراطية وحقوق الإنسان، قضايا في الفكر المعاصر (العولمة، صراع الحضارات، العودة إلى الأخلاق، التسامح، الديمقراطية ونظام القيم، الفلسفة والمدينة)، ابن رشد: سيرة وفكر، مدخل إلى القرآن، فهم القرآن: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول.

2 - التيجاني بولعوالي، ثنائية الدين والدولة بين التباس المفاهيم وغياب المرجعية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 18 يناير 2017.

3 - محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، (سلسلة الثقافة القومية 29، قضايا الفكر العربي 4)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1996، ص: 8-7.

4 - نفسه، ص: 53-52.

5 - نفسه، ص: 63.

6 - نفسه، ص: 21.

7 - نفسه، ص: 81.

8 - نفسه، ص: 113.

9 - نفسه، ص: 119-118.

10 - نفسه، ص: 127.

11 - نفسه، ص: 128.

12 - نفسه، 129.

13 - نفسه، ص: 130.

14 - نفسه، ص: 140.

15 - نفسه، ص: 141.

16 - نفسه، ص: 9.

17 - نفسه، ص: 208.

محمّد عابد الجابري دارســاً ومفسّراً للقرآن الكريــــــم

سعيد عبيدي saidabidi33@gmail.com // أستاذ باحث في مجال حوار الحضارات ومقارنة الأديان

لقد اهتمّ الدكتور محمد عابد الجابري في مشروعه الفكري بتقديم ما اعتبره رؤية أو قراءة جديدة للتّراث، منطلقا من مفاهيم الثقافة الغربية الحديثة، ومسقطاً مقولاتها على هذا التّراث، ولفهم فكر ومشروع الرّاحل، كان لا بدّ من فهم هذه المنطلقات المعرفية التي انطلق منها أوّلاً، ذلك أنّ منهج الجابري في فهم التّراث الذي دعا إلى تجاوزه وخلق تراث جديد نصنعه بأيدينا، يمثّل الأساس والمنطلق لتفكيك فكره؛ يقول: «إنّ الحداثة تبدأ باحتواء التّراث وامتلاكه، لأنّ ذلك وحده هو السّبيل إلى تدشين سلسلة من «القطائع» معه إلى تحقيق تجاوز عميق له، إلى تراث جديد نصنعه، تراث جديد فعلاً» (1). وهذه القطيعة مع التّراث التي دعا لها الفقيد الجابري، لا تتضمّن الاجتهادات التّفسيرية للمقدّس، بل تتضمّن المقدس ذاته، حيث يقول: «اللّغة والشّريعة والعقيدة السّياسية تلك هي العناصر التي تتكوّن منها المرجعية التّراثية التي قلنا إنّه لا سبيل إلى تجديد العقل وتحديثه إلّا بالتّحرر من سلطانها، وإذا كنا ندعو هاهنا إلى الانتظام في الجوانب التي أبرزناها في فكر ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون فليس من أجل استنساخ أفكارهم، استنساخاً، ولا من أجل تبنّي آرائهم تقليداً وتبعية، كلاّ إنّ ما ندعو إليه هو توظيف نزعتهم العقلانية - التّقدمية كمنطلق يربطنا بقضايا تراثنا لا من أجل تجديدها أو الاغتراب فيها أو رفضها، بل من أجل نقلها إلى حاضرنا والتّعامل معها على أساس متطلّبات الحاضر وحاجة المستقبل وبالاستناد إلى فكر العصر ومنطقه» (2).

وفي هذا الإطار تأتي قراءة محمد عابد الجابري للقرآن الكريم من خلال كتابه «مدخل إلى القرآن الكريم» الصّادر سنة 2006عن مركز دراسات الوحدة العربية، والذي أفصح في بدايته أنّه سيخوض في هذا الاتّجاه، حيث أكّد أنّه سيحرص على إعادة دراسة الأسئلة القديمة التي طرحت حول علوم القرآن في كتب التّراث، وما يتولّد عنها من تساؤلات أخرى معاصرة، يقول: «إنّنا لا نعد القارئ بأكثر من إطلاعه على أجوبة غير قطعية ولا نهائية، عن أسئلة تولّدت لدينا من خلال اطّلاعنا على الأسئلة التي طرحها كثير من القدماء، حول ما نسمّيه ب»الظاهرة القرآنية» (3).

وحتّى لا يساء فهم الجابري فإنه أكّد أكثر من مرّة على ضرورة إخراج القرآن الكريم من دائرة التّراث، إنّما التّراث هو «أفهام» العلماء المشتغلين عليه؛ يقول: «لقد أكّدنا مرارا أنّنا لا نعتبر القرآن جزءا من التّراث، وهذا شيء نؤكّده هنا من جديد، وفي نفس الوقت نؤكّد أيضا أنّنا نعتبر جميع أنواع الفهم التي شيّدها علماء المسلمين لأنفسهم حول القرآن، سواء كظاهرة بالمعنى الذي حدّدناه هنا، أو

كأخبار وأوامر ونواه هي كلّها تراث، لأنّها تنتمي إلى ما هو بشري» (4).
فالقرآن الكريم حسب فهمه ليس من التّراث لأنّ مصدره متعالي، وهو بهذا القول «يحسم مع مسألة ظلّت تشكّل إشكالا وحرجا في أوساط تقول بتاريخية القرآن، وتكاد تنفي أصله المتعالي، إن لم تعبر عن ذلك صراحة، لكنّ الجابري، وهو يقول بمصدر القرآن الإلهي، يسمح له بتصوّر القرآن «كتاباً مفتوحاً» يتحرّك في فضاء أوسع؛ وانفتاح القرآن عنده يظهر في كونه ليس نصّاً معمارياً مهيكلاً حسب ترتيب ما، وفي كونه نصّاً بيانيّاً من إنتاج الوحي، وليس من إنتاج المنطق، ولعلّ السّبب في ذلك كون القرآن نصّاً وحياً متموّجاً مع تموّج وقائع السّيرة النبوية، فخاصّية كون القرآن مفتوحا هي ما حدّد للجابري هدفه المتمثل في التّعرف على المسار التّكويني للنصّ القرآني، باعتماد مطابقته مع مسار الدّعوة المحمدية» (5)
لقد كان الجابري محتارا في دراسته للقرآن الكريم بما أسماه مالك بن نبي «بالظاهرة القرآنية»، وبما أسماه هو «بأسئلة الكون والتّكوين» (6)، وقد أسلمه هذا الأمر إلى أن يطرح في كتاباته حول القرآن الكريم سؤالا مفاده: «هل المصحف الذي جمع زمان عثمان والذي بين أيدينا يضمّ القرآن كلّه، جميع ما نزل من آيات وسوّر، أم أنّه سقطت أو رفعت منه أشياء أخرى حين جمعه؟» (7).
لقد أراد محمد عابد الجابري بدراسته للقرآن الكريم وما يتعلّق به من مباحث أن «يفتح أعين الكثيرين ممّن قد يصدق فيهم القول المأثور «الإنسان عدوّ ما يجهل»، على الفضاء القرآني كنصّ محوري مؤسّس لعالم جديد كان ملتقى لحضارات وثقافات شديدة التّنوع، بصورة لم يعرفها التّاريخ من قبل» (8)، هذا من جهة أولى، ومن جهة ثانية كان يروم المساهمة في بناء «وعي فكري وثقافي جديد، ويروم خلخلة الجاهز من الأفكار والمسلمات؛ بل يبغي تخليص الذّات العربية والمسلمة بصفة عامّة، والذات العربية والمسلمة العارفة بصفة خاصّة، من مسلّمة التّسليم بأنّ هناك مجالا لا ينبغي سؤاله، ولا ينبغي التّشكيك فيه؛ لأنّ سؤاله تشكيك فيه من أجل إعادة البناء على أسُس فكرية قويّة من زاوية نظره، بعبارة أخرى، إنّ الجابري لا يسائل المعطيات النّصية وما يُحيط بها بغرض الهدم؛ بل يعرضها على ميزان العقل، بمعنى أنّه يمرّرها عبر ميزان الذّات من خلال ملكة التّفكير والعقل، فإن وافقت معايير العقل استحقّت مشروعيتها، وإلا فلا مكان لها» (9).
لقد اعتمد الجابري في دراسته للقرآن الكريم وتفسير آياته على منهجية جديدة؛ تقوم على شرح هذه الآيات في إطار لحظتها الزّمنية، فهو يرى أنّ تسلسل سور القرآن الكريم تسلسل منطقي، وهو الأمر الذي اكتشفه خلال مراجعته للسّيرة النّبوية، بحيث تأكّد له وجود نوع من التّطابق بين آيات القرآن

لقد اعتمد الجابري في دراسته للقرآن الكريم وتفسير آياته على منهجية جديدة؛ تقوم على شرح هذه الآيات في إطار لحظتها الزّمنية، فهو يرى أنّ تسلسل سور القرآن الكريم تسلسل منطقي، وهو الأمر الذي اكتشفه خلال مراجعته للسّيرة النّبوية

الكريم وتسلسل وقائع الدّعوة، يقول: «ونحن نرى أنّ السّبب في مثل هذا الاضطراب إن لم نقل التّخبط في تفسير كثير من الآيات القرآنية يرجع في الغالب ـ عندما لا يكون هناك تعصّب مذهبي ـ إلى عدم اعتبار مسألة منهجية أساسية وهي النّظر إلى كلّ آية داخل السّياق الذي وردت فيه وتجنّب اقتطاعها منه والتّعامل معها كنصّ مستقلّ بذاته. والسّياق في القرآن يتحدّد بأمرين اثنين: أوّلهما الآيات التي تشكّل كلاّ واحدا تندرج تحته الآية المراد تفسيرها، أي التي قبل هذه والتي بعدها. ثانيهما ظروف النّزول، ونعني بها مرتبة السّورة التي تقع فيها الآية المراد تفسيرها، على سلّم ترتيب النّزول، ومناسبة نزول تلك الآية أو الآيات، وتبيّن المخاطب فيه، هذا فضلا عن التّقيد بمبدأ «القرآن يفسّر بعضه بعضاً»، كلّ ذلك حتّى لا يبتعد التّأويل بصاحبه عن معهود العرب، أعني عن فضائهم الحضاري الثقافي» (10).

ومحاولة محمد عابد الجابري هذه في إتّباع التّرتيب الزّمني للنّزول ليست الأولى من نوعها، بل تعتبر الثالثة من حيث المنهج العام؛ إذ سبقه في هذا الأمر المستشرق الفرنسي ريجسس بلاشير الذي قام بترجمة معاني القرآن الكريم إلى الفرنسية (1947 ـ 1950) معتمداً قاعدة «ترتيب النزول» التي وضعها المستشرق الألماني نلدكه؛ وبعده جاءت محاولة محمد عزة دروزة في التّفسير الحديث (1961 – 1964) (11).

وبناء عليه فقد قسّم الجابري القرآن الكريم إلى ثلاث مجموعات مرتّبة على غير ما نعلم من المصحف الذي بين أيدينا؛ فالقرآن الكريم حسب هذا التّقسيم يبتدئ بسورة العلق وينتهي بسورة النّصر، وهذا التّقسيم حسب النزول أدى إلى «تشطير مراحل الدّعوة إلى ثلاث محطّات زمنية؛ الأولى بدأت في مكّة وانتهت بالهجرة، والثّانية بدأت بالوصول إلى يثرب المدينة وتأسيس المسجد والانطلاق نحو وضع دستور ومواجهة الخصوم والأعداء والكفرة، والثالثة بدأت بالفتح والعودة وتأسيس الدّولة وصولاً إلى الخاتمة والنّصر. فهذا «الفهم» الجديد في تفسير القرآن الكريم وترتيبه أطلق عليه الجابري تسميّة «التّفسير الواضح» وكأنّه إشارة إلى أنّ التّفاسير السّابقة اتّسمت بالغموض، لأنّها خلطت السّور المكّية بالسّور المدنية ولم تأخذ بتواريخ النّزول في الاعتبار، وهو ما أضعف القوّة الزّمنية وأخرج النّص من سيّاقه، فبرأي الجابري أنّ ترتيب النّزول يساعد على توضيح التّفسير وشرح المعاني وفق مسار التّنزيل وتساوقه مع السّيرة النّبوية ومسيرة الدّعوة، لذلك لجأ إلى توزيع السّور بحسب التّرتيب الزّمني؛ فضمّ القسم الأوّل 52 سورة، من العلق إلى يوسف، وفيها توضّحت معالم النّبوة والرّبوبية والألوهية، والبعث والجزاء ومشاهد القيامة، وإبطال الشّرك وتسفيه عبادة الأصنام. وضمّ القسم الثاني 38 سورة، من الحجر إلى الحجّ، وفيها يشرح المتغيّرات الثلاثة، تبدأ بالاتّصال بالقبائل، وحصار النّبي صلّى الله عليه وسلّم وأهله في شعب أبي طالب وهجرة المسلمين إلى الحبشة، ومواصلة الاتّصال بالقبائل بعد انتهاء الحصار والاستعداد للهجرة إلى المدينة. واشتمل القسم الثالث على 24 سورة، من البقرة إلى النّصر، وهي كلّها تصنّف ضمن ما اسماه المؤلّف «بالقرآن المدني» (12).

لقد تعامل الجابري مع الذّكر الحكيم بنوع من العقلانية، فهو يصرّح في خاتمة كتابه الذي أثار الكثير من الجدل «المدخل إلى القرآن الكريم» أنّ دراسته هذه تستند بصفة كبيرة على العقل، الذي يعدّ

مفتاحا هامّا في كشف ضبابية كثير من المسائل كان يحال بينها وبين الدّارسين فيما مضى، يقول: «قدّمنا فيما نعتقد تعريفاً بالقرآن الكريم بدّدنا فيه كثيراً من الضّباب الذي كان وما يزال يحول دون التّعامل العقلاني مع هذا النصّ الدّيني الذي لم يشد بشيء آخر إشادته بالعقل، وذلك إلى درجة يمكن معها القول إنّ القرآن يدعو إلى دين العقل» (13).

بهذا القول إذن وبهذه المنهجية يرفض الجابري أيّ تفسيرات لآيات القرآن الكريم تتعارض مع «العقل» وإن ورد في الأمر «نقل»، وكمثال على ذلك مسألة شقّ القمر ومسألة الإسراء والمعراج والتي يقول بخصوصها: «وما روي بشأن الإسراء والمعراج وهي تراث لنا، وهي أمور ناقشها القدماء من العلماء والمفسّرين، والآراء فيها مختلفة، وهي كلّها تراث لنا، من حقّنا، بل من واجبنا أن نختار منها ما لا يتعارض مع الفهم الذي ينسجم مع مبادئ العقل ومعطيات العلم في عصرنا» (14).

ولتأكيد هذا الأمر - أي الاعتماد على العقل في تفسير الآيات ورفض التفسيرات التي تقوم على النقل وحده – يسوق الجابري مجموعة من الأدلّة التي تبرهن عقليا على أنّ الحادثة السّابقة إنّما كانت في المنام وحده، على عكس ما هو ثابت في تراثنا، من أنّ الإسراء والمعراج تمّ بالجسد والروح معا، يقول: «والظّاهر من الرّوايات الأساسية أنّ ذلك حصل في المنام، وتذكر الروايات أنّ النّبي لما أخبر النّاس بما حدث ليلة الإسراء لم يصدّقوه، فارتدّ ناس كثير بعدما أسلموا، قالوا وإلى ذلك يشير قوله تعالى: «وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ» [الإسراء: 60]، وفي هذه الآية ما يشعر أنّ الإسراء حدث في المنام، وقد قال بهذا الرأي كلّ من عائشة ومعاوية والحسن البصري وابن إسحاق، قالوا كان الإسراء بروحه في المنام، ورؤيا الأنبياء وحي، ويمكن أن نعزز هذا التّرجيح بكون القرآن قد تعرّض في سورة الإسراء نفسها إلى جملة من تحدّيات قريش، منها قولهم في الآية السابقة، «وَقَالُوا لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنبُوعًا» [الإسراء: 90]، «أَوْ تَرْقَىٰ فِي السَّمَاءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَّقْرَؤُهُ» [الإسراء: 93]، فكان جواب القرآن « قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا» [الإسراء: 93]، بمعنى أنّ طبيعتي البشرية لن تسمح لي بالرقيّ إلى السماء» (15).

ومن المسائل التي أثارت جدلاً كبيراً بين الدارسين بخصوص دراسة الجابري للقرآن الكريم وتفسير آياته مسألة الزّيادة والنّقصان؛ فقد ذكر في نهاية الفصل التّاسع من كتابه «المدخل إلى القرآن الكريم» أنّه ليس ثمّة «أدلّة قاطعة على حدوث زيادة أو نقصان في القرآن كما هو في المصحف بين يدي الناس، منذ جمعه زمن عثمان، أمّا قبل ذلك فالقرآن كان مفرّقا في صحف، وفي صدور الصّحابة، ومن المؤكّد أنّ ما كان يتوفّر عليه هذا الصّحابي أو ذاك من القرآن، مكتوباً أو محفوظاً كان يختلف عمّا كان عند غيره كمّاً وترتيباً، ومن الجائز أن تحدث أخطاء حين جمعه زمن عثمان أو قبل ذلك، فالذين تولّوا هذه المهمّة لم يكونوا معصومين، وقد وقع تدارك بعض النّقص كما ذكر في مصادرنا» (16).

وبناء على منهج التخمين الذي لم نعهده في كتابات الجابري «العقلانية» فقد ذكر أنّ أكثر النقصان في القرآن الكريم إنّما كان في سورة براءة، وهو ما نقرؤه في قوله: «وكل ما يمكن قوله ــ على سبيل التخمين لا غير ــ هو أن يكون الجزء السّاقط من سورة براءة هو القسم الأوّل منها، وربّما كان يتعلّق بذكر المعاهدات التي أبرمت مع المشركين، ذلك أنّ سوّر القرآن، بخاصّة الطّوال منها، تحتوي عادة

على مقدّمات تختلف طولاً وقصراً، مع استطرادات، قبل الانتقال إلى الموضوع أو الموضوعات التي تشكّل قوام السّورة» (17).

لقد كان مشروع إعادة قراءة وتفسير القرآن الكريم الذي أنهى به الجابري حياته الفكريّة محطّ انتقاد كبير من طرف الدّارسين، فالتّفسير الذي كان يبغي الجابري ترسيم معالمه يختلف تماما عن كلّ التّفسيرات السّابقة، وما أتت به من شروح للنصّ المقدّس اعتماداً على النّقول أو القراءات التّوضيحية أو التّأويلات أو المناهج، لكن هناك مجموعة من الأسئلة القلقة لازالت تجول بدواخلنا وددنا لو طال عمر الفقيد حتى نجد لها إجابات شافية، أسئلة من قبيل: لماذا نحا محمّد عابد الجابري نحو البحث عن أدلّة احتمال نقصان القرآن الكريم، ولم يتّجه نحو البحث عن الأدلة الدّالة على كماله؟ أو لماذا فضّل الفقيد البحث في أمور سال الكثير من المداد من أجلها وكتب فيها ما لا يعدّ ولا يحصى؟ أو لماذا تأثّر الجابري بأقوال بعض المستشرقين الذين أفنوا حياتهم في دراسة القرآن الكريم ودراسة مباحثه من قبيل قضيّة ترتيب المصحف، وأمّية النّبي صلّى الله عليه وسلّم، وتاريخ القرآن وغيرها من القضايا؟

الهوامــش :

1 - محمّد عابد الجابري وحسن حنفي وفيصل جلول، حوار المشرق والمغرب: نصوص إضافية، الدّار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، 2009، ص: 67.

2 - محمّد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1986، ص: 572.

3 - محمّد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2006، ج.1، ص: 23.

4 - نفسه، ص: 19.

5 - إبراهيم بورشاشن، الجابري وابن رشد والكتاب العزيز، مؤسسة مؤمنون بلا حدود (ورشة علمية حول كتاب "مدخل إلى القرآن الكريم" لمحمد عابد الجابري)، 16 دجنبر 2015، ص: 30.

6 - محمّد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ج.1، ص: 13.

7 - نفسه، ص: 202.

8 - نفسه، ص: 8.

9 - محمّد جكيب، قراءة في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم، موقع مؤسسة "مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث"، (ورشة علمية حول كتاب "مدخل إلى القرآن الكريم" لمحمد عابد الجابري)، 16 دجنبر 2015، ص: 35.

10 - محمّد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص: 82.

11 - انظر: عبد السلام البكاري والصديق بوعلام، الشبه الإستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم للدكتور محمّد عابد الجابري، دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، 2009، ص: 51-50.

12 - وليد نويهض، محمّد عابد الجابري مفسراً، مجلة الوسط اللبنانية، عدد 2798، بتاريخ: 05 مايو 2010/ 20 جمادى الأولى، 1431.

13 - محمّد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص: 429.

14 - نفسه، ص: 188.

15 - نفسه، ص: 189.

16 - نفسه، ص: 232.

17 - نفسه، ص: 231.

الجابري وأسئلة الانتقال إلى الديمقراطية في الوطن العربي من خلال كتابه «الديمقراطية وحقوق الإنسان»

مصطفى حكماوي // أستاذ باحث في مجال الدراسات المصطلحية

تعتبر قضية الانتقال إلى الديمقراطية من أبرز قضايا الجدل الفكري والنزاع السياسي في عالمنا المعاصر، ذلك أنها أضحت اليوم عنواناً بارزاً لمرحلة من الصراع الخفي والعلني على حد سواء، ولم تعد مجرد إشكالية للحوار الثقافي، إذ تتفرع عنها وتندرج تحتها العديد من المعضلات الأخرى، إلا أنها بحق مشكلة رئيسية تواجه بلدان ما يسمى بالعالم الثالث من جهة، وبلدان ما كان يعرف بالمعسكر الشيوعي من جهة أخرى. فمشكل الانتقال إلى الديمقراطية تحكمه عوامل متعددة، عكف على دراستها كثير من المفكرين الذين حاولوا في أبحاثهم إيجاد صيغة مناسبة لحله. ولعل أبرزهم المفكر المغربي الراحل محمد عابد الجابري، والذي خصص كتابه «الديمقراطية وحقوق الإنسان» (1) لهذا الأمر.

والديمقراطية كما يرى الجابري من المفاهيم الكثيرة الاستعمال، لكنها في نفس الوقت من المفاهيم التي يصعب تحديدها وإعطاؤها تعريفا موحدا يكون محل اتفاق من طرف الجميع. وبالرغم من أن الشائع قديما بين الناس هو أنها تعني حكم الشعب نفسه بنفسه، إلا أن تعريفها بهذا الشكل «لا يمكن تجسيده إلا في إحدى المدن الفاضلة كتلك التي تحدث عنها أفلاطون، لأن كلمة شعب تستدعي وجود دولة، إذ لا يمكن تصور شعب ليس له نظام يسهر على تسيير شؤونه. ومن جهة أخرى فإن كلمة «حكم» تقتضي وجود حاكم ومحكومين، فكيف إذن للشعب أن يحكم نفسه بنفسه؟» (2).

أما في العصر الحديث فيذهب الجابري إلى أنها أصبحت تعني الانتخاب، شريطة أن يُبنى هذا الانتخاب على أسس ديمقراطية، ويقصد بذلك تحقيق المساواة بين المترشحين في الإمكانيات والإمكانات والوسائل، وإلا فإن النتيجة تكون دائما لصالح الطبقة الحاكمة نفسها لاستئثارها لنفسها بشروط النجاح، فالديمقراطية تعني الانتخاب عن طريق الاختيار بين عدة ممكنات، والاختيار يتطلب إعطاء الحرية للناخب، لأن هذه الأخيرة تصبح استعبادا واستغلالا إذا توفرت لدى البعض دون غيرهم، فالشعب ليس له خيار حقيقي أثناء قيامه بواجبه الانتخابي في مقابل أفراد القمة الذين تتوفر لهم كل الإمكانيات والوسائل التي تجعلهم قادرين على المنافسة أثناء الانتخاب (3).

وفي ختام تعريفه للديمقراطية يخلص الجابري إلى أن تحقيق الديمقراطية في مثل هذه المجتمعات أمر صعب لكنه ليس مستحيلاً، فهي تتطلب الصراع والنضال من أجلها، منبهاً إلى ضرورة الإيمان بها،


العابد

إذ هي قضية اجتماعية مُركبة لا يمكن تغييرها إلا بنضال هادف تقوده الطبقة الواعية المتمثلة في النقابيين بالنسبة للعمال، والمثقفين الذين ينتمون إلى الطبقة المحرومة ولا زالوا يعيشون فيها، والذين اندمجوا مع الشعب بعواطفهم وأفكارهم وسلوكهم، فهم الذين يقودون ويوجهون الفلاحين من أجل الإصلاح الزراعي والقضاء على الشكل الإقطاعي للاقتصاد، وهم الذين يوجهون العمال لتحسين أجورهم وتأميم المعامل والمصانع والمناجم ووسائل النقل...، فذلك هو الطريق الصحيح لتحقيق الديمقراطية الحقة، أي الديمقراطية الاجتماعية (4).

وإذا كانت الديمقراطية مطلباً شعبياً في الوطن العربي فلا بد من تحديد أطرافها، والتي حصرها الجابري في ثلاثة أطراف هي:

أ-النخبة العصرية: يمثلها في الوطن العربي كل الذين يعتبرون الديمقراطية ضرورة ملحة، وهم أقلية من الذين تأثروا بالغرب الليبرالي وباقتصاده، وانبهروا بثقافته وتشبعوا بها، واختاروه مكانا للجوئهم السياسي، فالغرب إذن يمثل المؤسس الحقيقي لوعيهم الحضاري والسياسي. لكن هذه الفئة في نظر الجابري لا تربطها علاقة عضوية بالمجتمع الذي تدعي دفاعها عنه وتخدم مستقبله وتفكر في محنته، وهي ثغرة خطيرة تعاني منها هذه النخبة، فهي تعاني من غياب علاقة عضوية وروحية مع الشريحة الكبيرة من الشعب سواء في ميدان السياسة أو الاجتماع أو الثقافة، وربما حتى في ميدان الروح والعقيدة. فكيف يمكن لها النجاح وعناصر التفرقة لديها أكثر من عناصر الوحدة والتلاحم مع الشعب الذي يمثل قوام الديمقراطية، إذ ترجع إليه الكلمة الأولى في المحافل الانتخابية (5).

ب-النخبة التقليدية: تتشكل هذه النخبة مما يُعرف برجال الدين، أو السلفيين أو الأصوليين، وهم يشكلون نخبة حقيقية قائمة بالفعل، لأنهم أيضا يشرّعون للمستقبل ولو بالدعوة إلى العودة إلى الماضي والحفاظ على الأصالة، فهؤلاء لا يرفضون المعنى العام للديمقراطية، لكنهم يفضلون ويصرون على التعبير عنها بالشورى، دارسين في نفس الوقت العلاقة بينهما (6).

ج- الواقع العربي: الواقع العربي يطرح مشكلة مدى قابلية الواقع الراهن لاحتضان الديمقراطية، ومدى نضج الشعب وفهمه لها، وإمكانية تجسيدها في الميدان من خلال المعاملات وأثناء الانتخابات، وهل الديمقراطية فعلا هي الحل المناسب للمشاكل التي يطرحها الواقع وما هي وظيفتها التاريخية في الواقع العربي؟ إذ لا ننظر إلى الديمقراطية من خلال تطبيقها في اليونان ولا في الغرب، ومدى النجاحات التي حققتها هنا وهناك، ولا في مدى مطابقتها لمبدأ الشورى، ولا كما ينبغي أن تطبق في الإسلام، لكن المشكلة هي كيفية تطبيقها في المجتمع العربي الراهن بأوضاعه،

بعد تحديد الأطراف الضرورية لاحتضان الديمقراطية في العالم العربي، وقبل التدرج إلى كيفية الانتقال إليها، عمل الجابري على محاولة تحديد مرجعيات الفكر العربي المعاصر حول الديمقراطية، والتي حصرها في: المرجعية التراثية والمرجعية النهضوية.

وتشكيلاته، ونخبه (7).

وبعد تحديد الأطراف الضرورية لاحتضان الديمقراطية في العالم العربي، وقبل التدرج إلى كيفية الانتقال إليها، عمل الجابري في كتابه سالف الذكر على محاولة تحديد مرجعيات الفكر العربي المعاصر حول الديمقراطية، والتي حصرها في: المرجعية التراثية والمرجعية النهضوية؛ أما المرجعية التراثية فقد ذهب الجابري إلى أنه بعد الاحتكاك بالغرب والاطلاع على فكره الليبرالي وعلى ما حققه من نجاحات في العصر الماضي، عمد فريق من العرب، وخاصة ممن يطلق عليهم اسم السلفيون، إلى البحث عما يوازي كل مفهوم من المفاهيم الليبرالية الأوروبية أو ما يقاربه في الفكر العربي الإسلامي القديم، فتوصلوا إلى مطابقة أو على الأقل مقاربة مفهوم الديمقراطية الأوربي بمفهوم الشورى الإسلامي، ومنذ ذلك الوقت أصبحت الديمقراطية تعرف لدى المفكر ذو المرجعية التراثية بالشورى، بل تطورت المقاربة بينهما إلى درجة أصبحت معها الشورى أكثر تعبيراً عن معنى الديمقراطية ذاتها (8).

لقد حاول أصحاب المرجعية التراثية استعمال مصطلحات ومسميات عربية بدل المسميات والمصطلحات الأعجمية بغية تحقيق القطيعة مع المرجعية النهضوية الأوربية، كما حاولوا في نفس الوقت إقامة علاقة بين المرجعية الإسلامية والأوربية، وعملوا على مد الجسور بين المرجعيتين من خلال محاولة التوفيق والمطابقة بين المصطلحات، كالمطابقة بين الديمقراطية والشورى، وهي عبارة عن حيلة دبلوماسية لطمأنة المتشددين من علماء الدين ولطمأنة الحكام أيضا بأن الدعوة إلى الديمقراطية لا تعني إدخال بدعة، فما هي إلا اسم يطلقه الغربيون على مفهوم معروف سبق للمسلمين العمل به وهو مصطلح الشورى (9).

أما فيما يخص المرجعية النهضوية فقد أكد الجابري على أنها تنظر إلى الديمقراطية كشرط أساسي للتقدم، ومن هنا ضرورة العمل على إحلالها في الوطن العربي على غرار الأوطان الأوربية، لكن السؤال الذي يطرح نفسه بحدة هنا هو أن أوربا وصلت إلى الديمقراطية بعد نضال طويل فهل يمكن تجسيدها في الوطن العربي في لحظة قصيرة كما تطمح إلى ذلك المرجعية النهضوية؟. يجيب الجابري عن هذا السؤال بالتأكيد على أن الغرب وإن سبقنا بتجربته وبنضاله الطويل نحو الديمقراطية فإنه ليس من الضروري إتباع نفس السبيل الذي سار عليه، ولا أن يدوم نضالنا نفس الفترة التي استغرقها نضاله، إذ يمكننا أن نختصر الطريق إليها (10).

بعد التطرق إلى مفهوم الديمقراطية وحصر أطرافها وتحديد مرجعيات الفكر العربي المعاصر حولها، أنتقل بنا الجابري إلى لب الموضوع وهو إشكاليات الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي، وفي هذا الصدد ذكرنا بأن مفهوم الانتقال وأياً كان هذا الانتقال فإنه يطرح ثلاثة أسئلة محورية وجوهرية وهي من أين؟ وإلى أين؟ وكيف؟ فهذه الأسئلة هي المحدد الرئيسي الذي يعرفنا على مشكل وعسر الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي؛ فعملية الانتقال إلى الديمقراطية لدى الجابري تتسم بنوع من التعقيد والعسر، ويكمن هذا التعقيد على مستوى الجهل بالوضع الذي تعيشه البلدان العربية التي تريد الانتقال منه، وهذا يشكل عرقلة في الانتقال، إذ لابد من معرفة وتوصيف الداء بدقة

بحسب الجابري لا يمكن تحقيق النهضة من خلال الاعتماد على الماضي وحده، ومن الخطأ الجسيم كذلك الاعتقاد أن هذه الذات يمكن أن تنهض بالتخلي الكلي عن ماضيها والإعراض عنه والانضمام إلى تراث غير تراثها أو الارتماء في حاضر يتقدمها بمسافات شاسعة، فالإنسان لا يمكن أن يبدع إلا داخل ثقافته وتراثه.

لمعرفة الدواء الأصح، فتحديد الوضع الذي نريد الانتقال منه أمر في غاية الأهمية لأن الوضع المعاش اللاديمقراطي متعدد؛ فهناك حكم العسكر وحكم الأقلية وحكم الحزب الوحيد وما إلى ذلك، وأكثر من ذلك لابد من تشكل المسألة الديمقراطية على مستوى الوعي؛ إذ يؤكد الجابري على أن الديمقراطية ما زالت تحتاج إلى تأسيس في الوعي العربي المعاصر من قضية تحيط بها الشكوك إلى قناعة لا تتزعزع كقناعة العقل بالضروريات والبديهيات، مقابل ذلك يرفض القول القائل بأن الديمقراطية تحتاج إلى نضج الشعب حتى لا تنقلب إلى الفوضى، وأنه بالتالي وجب تأجيلها إلى أن يتحقق النضج، فهذا القول ينسى بأن فهم الشعب للديمقراطية لا يمكن تحقيقه إلا من خلال ممارسة الديمقراطية تماما مثل أن الطفل لا يتعلم المشي إلا من خلال ممارسة المشي نفسه. ويكمن كذلك الإشكال في الطبقة المؤهلة لقيادة هذا الانتقال هل هي الطبقة الوسطى محاكاة مع ما حدث في أوروبا، أم الجيش الذي سرعان ما ينقلب على الوضع ويستأثر بالسلطة ويؤسس لنفسه الحاكم الوحيد كما بينت لنا مجموعة من التجارب كالسودان ومصر مثلاً. أم أن الطبقة العاملة لديها ما يكفي من التنظيم لزعزعة الأركان الغير الديمقراطية (11).

وفي ظل هذه العوائق والإشكاليات التي تعترض طريق الانتقال إلى الديمقراطية يقترح الجابري مجموعة من الحلول المناسبة لذلك، في مقدمتها محاولة إيجاد حل لمشكلة الأصالة والمعاصرة، وضرورة قيام كتلة تاريخية، وتوفر إرادة الديمقراطية؛ ففي ما يخص مشكلة الأصالة والمعاصرة في نظر الجابري لا تتعلق بحرية الاختيار فنحن لا نملك هذه الحرية، لأن النموذج الغربي فرض نفسه علينا مع بداية الاستعمار الأوروبي كنموذج عالمي عقلي للاقتصاد وأجهزة الدولة، نموذج يقوم على العلم والصناعة، نموذج يدعو إلى الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، وعندما فرض نفسه علينا لم تعد لنا حرية اختيار ما تبقى لنا من تراث، لأن الماضي لم نختره بل ورثناه والإرث لا يختار، فالمشكلة لا تتعلق باختيار أحد النموذجين ولا بكيفية التوفيق بينهما، بل هي مشكلة هذه الازدواجية، فنحن ننفق على القطاعات العصرية باسم التحديث، وننفق كذلك على القطاعات التقليدية باسم الأصالة والحفاظ على التقاليد، لكننا في نفس الوقت نرفض هذه الازدواجية في المجال الفكري (12).

هكذا إذن حسب الجابري لا يمكن تحقيق النهضة من خلال الاعتماد على الماضي وحده، ومن الخطأ الجسيم كذلك الاعتقاد أن هذه الذات يمكن أن تنهض بالتخلي الكلي عن ماضيها والإعراض

عنه والانضمام إلى تراث غير تراثها أو الارتماء في حاضر يتقدمها بمسافات شاسعة، فالإنسان لا يمكن أن يبدع إلا داخل ثقافته وتراثه، والإبداع بمعنى التجديد الأصيل لا يقوم إلا على أنقاض قديم تم احتواؤه وتمثله وتجاوزه بأدوات فكرية معاصرة تتجدد بتجدد العلم وتتقدم بتقدمه (13).

أما فيما يخص الحل الثاني من أجل انتقال سلس للديمقراطية في الوطن العربي، فقد دعا الجابري إلى ضرورة قيام كتلة تاريخية تجمع كل الأطراف الفكرية؛ لأن التاريخ شهد قيام عدة حركات نهضوية باءت كلها بالفشل، كمحاولات أنصار التيار القومي، ومحاولات المد الثوري، وهما تياران إيديولوجيان يمثلان نظريات وشعارات مستمدة من الفكر العالمي المعاصر، لكن محاولاتهما باءت بالفشل لأنها أهملت ما يتصل بفكرنا التقليدي الذي يجعل التراث الإسلامي مرجعية له، إذ حدث تهميش للطرف الآخر المتمثل في الأصوليين (14). فيجب إذن الأخذ بجميع معطيات الواقع، التعدد والتنوع، الائتلاف والاختلاف، أي يجب إقامة كتلة تاريخية تُبنى على المصلحة الموضوعية، والتي تتمثل في الحرية والأصالة، والشورى والديمقراطية والاشتراكية، وإعطاء الحقوق لأهلها؛ حقوق أهل الحل والعقد، حقوق المستضعفين، حقوق الأقليات...، فمن دون تحقيق تلك الكتلة لا يمكننا الحديث عن النمو والاستمرار والاستقرار والديمقراطية (15)، ولقد شهد التاريخ العربي الإسلامي قيام كتلة تاريخية أفضت إلى القضاء على الظلم والاستبداد الذي كان يمارسه الحكم الأموي، مما أدى إلى قيام الثورة العباسية بمشاركة جميع القوى السياسية والاجتماعية التي كانت لها إرادة التغيير بعدما تجاوزت كل الخلافات الموجودة بينها محدثة توافقا وظيفيا بين القبيلة والعقيدة والغنيمة (16).

أما الحل الثالث الذي يقترحه الجابري لإشكالية الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي فهو توفر إرادة الديمقراطية، ذلك أن هذه الأخيرة تحتاج إلى تأسيس في الوعي العربي المعاصر، وإزاحة كل الشكوك حولها، وجعلها مطلوبة في ذاتها وبقناعة راسخة لا تتزعزع، فلا مبرر إذن لكل الشكوك التي تحوم حول الديمقراطية، لأن الدعوة القائلة بأن الديمقراطية السياسية لا تصلح إلا بعد قيام الديمقراطية الاجتماعية، فقد طبقت الديمقراطية الاجتماعية وأدت إلى انتشار البيروقراطية، والاستبداد والجمود الفكري والعقائدي والتخلف والجوع...الخ، على خلاف الديمقراطية السياسية التي نجحت في تحقيق الديمقراطية الاجتماعية في الدول التي تبنتها. فالديمقراطية السياسية هي إطار تنظيمي للحياة السياسية، أما الديمقراطية الاجتماعية فهي اختيار اقتصادي أثبت الواقع فشله أثناء غياب الديمقراطية السياسية. وأما قولهم إن الديمقراطية تحتاج إلى نضج الشعب إذ يجب أن تسبقها مدة

اعتبر الجابري أن الطريق إلى الديمقراطية كالأم التي ترغب في مولود يخرج من رحمها، سيكون محكوماً عليها أن تتحمل غثيان الوحم، وضربات الجنين وتقلباته، وكل ما يلزم من الحيطة والحذر، وتحمل ما يتلو ذلك من عسر الوضع وأحيانا قد يتطلب الأمر عملية قيصرية.

طويلة لتثقيف الشعب وتشبعه بمبادئها حتى لا تؤول إلى فوضى، فهذا الموقف يحتوي على تناقض داخلي، إذ كيف يتعلم الشعب وينضج ديمقراطيا في غياب المظاهر الديمقراطية كالمحافل الانتخابية حتى وإن كانت نتائجها محسومة مسبقا، ومثل تعدد الأحزاب حتى وإن كانت موالية للسلطة الحاكمة (17).

في ختام هذه الدراسة نخلص إلى أن الجابري بعمله هذا حول الديمقراطية وإشكالات انتقالها إلى الأوطان العربية يكون قد شرّح الظاهرة تشريحا كشف به عن معيقاتها، كما قام من خلال عمله هذا بطرح الحلول المناسبة لانتقال سلس لهذه الأخيرة، وإن كان الأمر ليس بالسهل، فالطريق إلى الديمقراطية كما صرح «كالأم التي ترغب في مولود يخرج من رحمها، سيكون محكوماً عليها أن تتحمل غثيان الوحم، وضربات الجنين وتقلباته، وكل ما يلزم من الحيطة والحذر، وتحمل ما يتلو ذلك من عسر الوضع وأحيانا قد يتطلب الأمر عملية قيصرية، ولربما هذه حالنا فالديمقراطية ليست قضية سهلة فهي ميلاد جديد وعسير» (18).

الهوامــش:

1 - صدر كتاب «الديمقراطية وحقوق الإنسان» للدكتور محمد عابد الجابري بطبعته الأُولى في تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1994، وأُعيد نشره في طبعته ثانية في آب/ أغسطس عام 1997 وذلك عن مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت، وفي سلسلة الثقافة القومية رقم «26»، أو قضايا الفكر العربي رقم «2».

2 - محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1977، ص: 15-14.

3 - نفسه، ص: 17-16.

4 - نفسه، ص: 23.

5 - نفسه، ص: 34.

6 - نفسه، ص: 35-34.

7 - نفسه، ص: 37.

8 - نفسه، ص: 41-40.

9 - نفسه، ص: 42-41.

10 - نفسه، ص: 48.

11 - نفسه، ص: 83-82.

12 - محمد عابد الجابري، إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟ مجلة المستقبل العربي/ العدد 69، 1984، ص: 59.

13 - محمد عابد الجابري، إشكالية الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1994، ص: 62.

14 - محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص: 70.

15 - نفسه، ص: 75-74.

16 - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1995، ص: 330.

17 -محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص: 98-97.

18 - نفسه، ص: 52.

قراءة نقديـــــة للتراث: «محمد عابد الجابري نموذجا»

نبيل لمنور *nabillmnouar@gmail.com* // أستاذ باحث في الفلسفة

نسمع من حين لآخر أصواتا تضع بصورة أو بأخرى، «الاشتغال على التراث» موضع السؤال: «لماذا كل هذا الاهتمام بالتراث؟ ألا يتعلق الأمر بردة فكرية؟» بل هناك من يذهب إلى حد القول أن الأمر يتعلق بظاهرة مرضية، بـ»عصاب جماعي» أصاب المثقفين العرب بعد نكسة 1967 فارتدوا ناكصين إلى الوراء، إلى «التراث». غير أن الجواب عن السؤال المطروح، وعن سؤال «كيف نتعامل مع التراث؟»، لا يمكن تقديمه كتابة ومرة واحدة، إنه من تلك الأسئلة التي تحث على العمل لطرح السؤال كلما حصل تقدم على طريق الجواب، إنه سؤال «الحداثة»، سؤال يندرج تحت إشكالية «الأصالة والمعاصرة» التي تسكن الفكر العربي منذ قرن من الزمن ولم يتمكن بعد من تجاوزها.

إذن فسؤال: «كيف نتعامل مع التراث؟» سؤال متعدد الأبعاد، وهو فضلاً عن ذلك يطرح سؤالاً آخر ملازما له هو «كيف نتعامل مع عصرنا؟»، وهو ذو بعدين: بعد فكري وبعد عملي، فهو من جهة يطرح مسألة الانخراط الواعي النقدي في الفكر العالمي المعاصر، وهو من جهة أخرى يطرح الشروط العملية التي يقتضيها الانخراط في الحضارة المعاصرة من إقامة مؤسسات ديمقراطية واعتماد تنمية مستقلة وغرس للعلم والتكنولوجيا، قصد إنجاز «قراءة عربية، قراءة نقدية متجددة ومتواصلة، متحررة من السقوط في فخ وتخدير الإيديولوجية».

من هنا ينبثق شعورنا المتزايد لتبيان خصوصية الحداثة عندنا، أي دورها الخاص في الثقافة العربية المعاصرة، الدور الذي يجعل منها بحق «حداثة عربية»، والواقع أنه ليست هناك حداثة مطلقة، كلية وعالمية، وإنما هناك حداثات تختلف من وقت لآخر ومن مكان لآخر، وبعبارة أخرى الحداثة ظاهرة تاريخية، وهي ككل الظواهر التاريخية مشروطة بظروفها، محدودة بحدود زمنية ترسمها الصيرورة على خط التطور، إذ أن الحداثة في أوروبا غيرها في الصين، غيرها في اليابان... في أوروبا يتحدثون اليوم عن «ما بعد الحداثة»، باعتبار أن الحداثة ظاهرة انتهت مع نهاية القرن التاسع عشر بوصفها مرحلة تاريخية قامت في أعقاب «عصر الأنوار»، هذا العصر الذي جاء نفسه في أعقاب «عصر النهضة».

أما في العام العربي فالوضع يختلف: إن «النهضة» و»الأنوار» و»الحداثة»، لا تشكل عندنا مراحل متعاقبة يتجاوز اللاحق منها السابق، بل هي عندنا متداخلة متشابكة متزامنة ضمن المرحلة المعاصرة التي تمتد بدايتها إلى ما يزيد على مائة عام، وبالتالي فنحن عندما نتحدث عن الحداثة فيجب ألا نفهم منها ما يفهمه أدباء ومفكرو أوروبا، أي أنها مرحلة تجاوزت مرحلة «الأنوار» ومرحلة «النهضة» التي

تقوم أساسا على «الإحياء»، إحياء «التراث» والانتظام فيه نوعا من الانتظام. إن الحداثة عندنا، كما تتحدد في إطار وضعيتنا الراهنة، هي النهضة والأنوار وتجاوزهما معا، والعمود الفقري الذي يجب أن تنتظم فيه جميع مظاهرها هو العقلانية، لأننا ما لم نمارس العقلانية في تراثنا وما لم نفضح أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث، فإننا لن ننجح في تأسيس حداثة خاصة بنا، حداثة ننخرط بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة كفاعلين وليس كمجرد منفعلين.

عموما يحضر سؤال «الحداثة» كسؤال متعدد الأبعاد، سؤال موجه إلى التراث بجميع مجالاته، وسؤال موجه إلى الحداثة نفسها بكل معطياتها وطموحاتها... إنه سؤال جيل بل أجيال... سؤال متجدد بتجدد الحياة، يروم استئصال جذور اللاعقلانية لكي لا يطغى فيها سلوك القطيع وعصا الراعي، سواء على مستوى الحياة الفكرية أو على مستوى الحياة الاجتماعية... وأمام هذا النوع من اللاعقلانية المتخلفة تاريخيا تبرز ضرورة العقلانية كسلاح لا بديل عنه، إذ هل يمكن تحقيق حداثة بدون سلاح العقل والعقلانية؟ هل يمكن تحقيق نهضة بدون عقل ناهض؟ إن العداء للعقلانية أو الطعن فيها، في حال مثل حالنا، سلوك لا يمكن إيجاد مكان له خارج ظلامية اللاعقلانية، ومن يضع رجله فيها يحكم على نفسه بالعمى، والعقلانية مصباح يوقده الإنسان ليس وسط الظلام وحسب بل قد يضطر إلى التجوال به في واضحة النهار.

نستشف من هذه السطور مراهنة الأستاذ الجابري على قراءة علمية عصرية، «للتراث» منهاجا وتطبيقا تسمح بمواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي، وتخول لنا ركب قاطرة الحداثة العالمية، وتتجاوز الفهم التراثي للتراث، إلى فهم حداثي ورؤية عصرية له.

كل هذه الأسباب السالفة الذكر، كانت بمثابة دافع وحافز ومحرك، لا ننكر من خلاله رغبتنا الجامحة في إعداد مساهمة متواضعة وبسيطة، نسعى من خلالها، إلى تبيان إسهام الدكتور «محمد عابد الجابري» الفكري داخل رقعة الثقافة العربية عامة والمغربية خاصة، ثم نرصد أهم الإشكالات الكبرى التي يطرحها فكره في مسألة «التراث»، حريصين على تمحيص ما مدى مصداقية النظرة الإبستمولوجية والإيديولوجية التي تتبناها المقاربة الجابرية.

دعونا الآن نرفع الحرج عن أنفسنا ونجعل مساهمتنا هذه تتسم بنوع أكثر وأدق من الإجرائية، وذلك بتحديد معنى التراث، وتقصي أي أنواع المناهج التي يتوسلها الأستاذ الجابري في مقاربته للتراث العربي الإسلامي، مقاربة رفعت شعار «العلمية و»العصرية» في معالجتها للتراث العربي الإسلامي. وهاكم كلام الأستاذ الجابري:

«لقد صار مقبولا منذ مدة، عند الباحثين الإبستيمولوجين والمهتمين بمناهج العلوم، القول بأن طبيعة الموضوع هي التي تحدد نوعية المنهج. وإذن فالخطوة الأولى في كل بحث علمي هي تحديد الموضوع والتعرف على طبيعته. وتكتسي هذه الخطوة أهمية قصوى عندما يتعلق الأمر بموضوع كالتراث – بالنسبة للفكر العربي الحديث- يخضع في تحديده ليس لمكوناته الخاصة وحسب بل أيضا لموقف الناس منه وتصوراتهم عنه» (1).

لنبدأ إذن بالتساؤل: كيف يتحدد مفهوم «التراث» في خطابنا العربي المعاصر؟

- تحديد مفهوم»التراث«

لعل أول ما ينبغي إبرازه هنا هو أن تداول كلمة «تراث» في اللغة العربية، لم يعرف في أي عصر من عصور التاريخ العربي من الازدهار ما عرفه في هذا القرن، بل يمكن القول منذ البداية، أن المضامين التي تحملها هذه الكلمة في أذهاننا اليوم، نحن عرب القرن الواحد والعشرين، لم تكن تحملها في أي وقت مضى. هذا من جهة ومن جهة أخرى يمكن أن نلاحظ أن الإشباع الذي يتميز به مفهوم التراث في خطابنا العربي المعاصر يجعله غير قابل للنقل، بكل شحناته الوجدانية ومضامينه الإيديولوجية إلى أية لغة معاصرة أخرى، والبيانات التالية تؤيد هاتين الدعوتين.

لفظ «التراث» في اللغة من مادة (و.ر.ث)، (2) وتجعله المعاجم القديمة مرادفاً لـ»الإرث» و»الورث» و»الميراث» (3)، وهذه مصادر تدل عندما تطلق اسما، على ما يرثه الإنسان من والديه من مال أو حسب. وقد فرق بعض اللغويين القدامى بين «الورث» و»الميراث» علي أساس أنهما خاصان بالمال، وبين الإرث على أساس أنه خاص بالحسب. ولعل لفظ تراث هو أقل هذه المصادر استعمالا وتداولا عند العرب اللذين جمعت منهم اللغة. ويلتمس اللغويين تفسيرا لحرف التاء في لفظ تراث فيقولون أن أصله واو وعلى هذا يكون اللفظ في أصله الصرفي «وراث» ثم قلبت الواو تاء لثقل الضمة على الواو كما جرى النحاة على القول.

أما في الفقه الإسلامي حيث عني الفقهاء عناية كبيرة بطريقة توزيع تركة الميت على ورثته حسب ما قرره القرآن، فإن الكلمة الشائعة والمتداولة لدى جميع الفقهاء هي كلمة «ميراث». أما لفظ «تراث» فلا نكاد نعثر له على أي أثر في خطابهم، وأما في الحقول المعرفية العربية والإسلامية الأخرى، مثل الأدب وعلم الكلام والفلسفة... فلا تحظى فيها كلمة «تراث» بأي وضع خاص، بل إننا لا نكاد نعثر لها على ذكر.

هذا، ويمكن أن نلاحظ بالإضافة إلى ما تقدم أنه لا كلمة «تراث» وكلمة «ميراث» ولا أياً من المشتقات من مادة (و.ر.ث) قد استعمل قديما في معنى الموروث الثقافي والفكري، حسب ما نعلم، وهو المعنى الذي يعطى لكلمة «تراث» في خطابنا المعاصر. إن الموضوع الذي تحيل إليه هذه المادة ومشتقاتها في الخطاب العربي القديم كان دائما مرتبط بالمال، وبدرجة أقل بالحسب. أما شؤون الفكر والثقافة فقد كانت غائبة تماما عن المجال التداولي، أو الحقل الدلالي لكلمة «تراث» ومرادفاتها، فعندما يتحدث الكندي مثلا في مقدمة رسالته المعروفة بـ «كتاب الكندي إلى المعتصم بالله» في الفلسفة الأولى، عن فضل القدماء وواجب الشكر لهم وضرورة الأخذ عنهم في مجال العلم والفلسفة، لا يستعمل العبارة الشائعة لدينا اليوم، عبارة «تراث الأقدمين» بل يستعمل تعابير أخرى مثل «ما أفادونا من ثمار فكرهم» (4)، وبالمثل نجد ابن رشد في كتابه فصل المقال يستعمل في المعنى نفسه عبارات تخلو تماما من كلمة «تراث»، يقول مثلاً: «فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك» (5).

هذا بالنسبة لنوع حضور لفظ «تراث» في الخطاب العربي القديم، خطاب ما قبل اليقظة العربية الحديثة التي عرفتها الأقطار العربية منذ بداية القرن الماضي. أما بالنسبة للغات الأجنبية المعاصرة،

التي نستورد منها منذ بدء يقظتنا الحديثة تلك المصطلحات والمفاهيم الجديدة على لغتنا وفكرنا، ترجمة وتعريبا، وهي الفرنسية والإنجليزية بصورة خاصة. فإن كلمتي Héritage وPatrimoine لا تحملان المضامين نفسها التي نحملها نحن اليوم لكلمتنا العربية «التراث». إن معناهما لا يكاد يتعدى حدود المعنى العربي القديم للكلمة، والذي يحيل أساسا إلى تركة الهالك لأبنائه. نعم لقد استعملت كلمة Héritage بالفرنسية في معنى مجازي للدلالة على المعتقدات والعادات الخاصة بحضارة ما وبكيفية عامة «التراث الروحي»، ولكن حتى في هذه الحالة، يظل معنى الكلمة فقيرا جدا بالقياس إلى المعنى الذي تحمله كلمة «التراث» في الخطاب العربي المعاصر. إن الشحنات الوجدانية والمضمون الإيديولوجي المرافقين لمفهوم «التراث» كما نتداوله اليوم، تخلو منهما تماما مقابلات هذه الكلمة في اللغات الأجنبية المعاصرة التي نتعامل معها.

إذن فإمكاننا أن نقرر بناء على ما تقدم أن «التراث» بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر لم يكن حاضر لا في خطاب أسلافنا ولا في حقل تفكيرهم، كما أنه غير حاضر في خطاب أية لغة من اللغات الحية المعاصرة التي نستورد منها المصطلحات والمفاهيم الجديدة علينا. إن هذا يعني أن مفهوم «التراث» كما نتداوله اليوم، إنما يجد إطاره المرجعي ومفاهيمه الخاصة داخل الفكر العربي المعاصر وليس خارجهما، فإلى هذا الإطار وإليه وحده يجب أن يتجه اهتمامنا. "وهكذا فإذا كان «الإرث» أو «الميراث» هو عنوان اختفاء الأب وحلول الابن محله، فإن «التراث» قد أصبح بالنسبة للوعي العربي المعاصر، عنوانا على حضور الأب في الابن، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر" (6).

كانت الملاحظات السابقة مركزة على شكل حضور «التراث» كمفهوم في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، محكوم بالتناقض بين ثقل حضوره الإيديولوجي على الوعي العربي وانغماس هذه الأخير فيه، وبين بعده الموضوعي التاريخي عن اللحظة الحضارية المعاصرة التي يحلم هذا الوعي بالانخراط الواعي فيها. إن هذا يعني أنه «تراث» غير معاصر لنفسه، غير معاصر لأهله.

- التراث بين السلفية الدينية والسلفية المعرفية

تشكل مسألة «كيف الخروج من السلفية» محور تفكير الدكتور محمد عابد الجابري، فقد أخذ منذ الثمانينات يدعو إلى القطيعة مع الفكر السلفي بنقد الأسس المعرفية والإيديولوجية للفكر العربي الإسلامي. لكن دعونا نحدد ما المقصود بالسلفية أولاً؟ عوض السرد التاريخي للمؤلف الذي نحن بصدد دراسة فكره.

هناك واقع مزدوج يشمل المثقف التقليدي في وضعيته ونمط تفكيره، والتحديثي في مواقفه، والمثقف الحديث في وضعيته ومواقفه، والتقليدي في نمط تفكيره.

إن هذا التمييز له أهميته في تقييم السلفية في علاقتها بالحداثة، فالسلفية المعنية هنا ليست فقط خاصية رجل الدين أو المثقف الذي تكون في مؤسسات المجتمع التقليدي. فقد حل محله المثقف السلفي ذو التكوين الحديث المتخرج من مؤسسات تربوية حديثة. إنه مثقف تحديثي لكنه إتباعي

في علاقته مع التراث وديني في مرجعيته، إذ نجد أن رجل الدين السلفي والمثقف الحديث التكوين لا يخضعان لنفس التقييم فإن رجل الدين السلفي والرجل السياسي الذي يفكر بنفس الأدوات الفكرية، كانا في مواجهة العدوان الأجنبي وإصلاح المجتمع، مما جعل من هذه السلفية دعاة الإسلام وعملية إصلاح اجتماعي وسياسي واقتصادي وتقني، ولئن كان واقع المجتمع المتغير قد تجاوزه فيما بعد، فإن وضعيته كمثقف تقليدي إصلاحي كانت وضعية إيجابية تنحو نحو التجديد والتغير للمجتمع. أما المثقف الحديث فهو ليس في تباين مع المجتمع الذي تغيرت فيه الرؤى بشكل كاف يجعلها لا تتفق مع البنية التقليدية للمجتمع، فهو لا يعيش الحداثة كقيمة أساسية تحدد مواقفه الفلسفية والعلمية والإديولوجية. إن هذا التباين على عكس ما كان الأمر عند رجل الدين السلفي، له تأثير معطل لأنه يجعل هذا المثقف غير قادر على تجاوز الدور الانتقالي، الذي تحمله السلفي في مرحلة كانت فيها الحداثة داخل المجتمع لم تبلغ درجة البلوغ بعد.

لذا فمن الغريب أن يهاجم السلفي وتلقى عليه تبعات فشل الحداثة في المجتمع، في حين أن هذا المثقف الحديث شكلا والسلفي جوهرا، يحاول فقط أن يوسع ميدان التحديث إلى حدود أوسع من الحدود التي رسمها رجل الدين السلفي، بينما يرفض أن يتجاوز هذا التحديث الإطار المرجعي الذي أقامه رجل الدين.

إن هذا المثقف الجديد هو سلفي بالأساس لأنه عمليا متجذر في النمط الفكري الديني، وبالتالي فإن تجاوز هذه السلفية بنوعيها الدينية والمعرفية، هو الأمر المطروح اليوم على الفكر العربي من أجل تأسيس حداثة فكرية ومعرفية لا تخضع لوصاية الماضي، هذا ما سيجعلنا نطرق باب هذه السلفية ونخوض في تفاصيلها بغية هدم أساساتها وزحزحة أركانها.

1 - القراءة السلفية الدينية:

إذا كانت السلفية (7) في معناها الديني تعني أنها طريقة في المعتقد والفقه، مفادها الرجوع إلى ما كان عليه الجيل الأول- السلف الصالح- في العقيدة والعبادة، والأخلاق والسلوك... فالسلفية بهذا المعنى هي مشروع للإصلاح العقائدي والاجتماعي، كانت في البداية ردا على ما اعتبرته انحرافا في فهم العقيدة الإسلامية وفي «تأويل» النصوص، بداية مع الإمام أحمد بن حنبل- مؤسس أحد المذاهب السنية الأربعة- ثم تبلورت وتعقدت مع الفقيهين الحنبليين ابن تيمية، وابن قيم الجوزية. بعد ذلك بقرون استعادت حيويتها على يد محمد بن عبد الوهاب، لتقاوم أشكال الوثنية والانحراف التي تسربت إلى عقيدة التوحيد وقواعد التعبد. ثم تحولت إلى أرضية فكرية لمعظم حركات الإصلاح الفكري والسياسي التي شهدها العالم الإسلامي، سواء على أيدي جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، أو في مرحلة لاحقة وفي سياق مختلف مع حسن البنا وحركة الإخوان المسلمين، وما تفرع عنها وتأثر بها من تيارات واتجاهات متعددة.

يتعلق الأمر هنا بالتيار السلفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر، التيار الذي انشغل أكثر من غيره بالتراث وإحيائه واستثماره في إطار قراءة إيديولوجية سافرة، أساسها إسقاط صورة «المستقبل

المنشود»، المستقبل الأيديولوجي، على الماضي، ثم «البرهنة» انطلاقا من عملية الإسقاط هذه، على أن ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل.

لقد لبس هذا التيار أول لباس حركة دينية وسياسية، إصلاحية متفتحة، مع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، حركة تنادي بالتجديد وترك التقليد. إن ترك «التقليد» يكتسي هنا معنى خاصا، إنه إلغاء كل التراث المعرفي والمنهجي والمفهومي المنحدر إلينا من عصر الانحطاط، والحذر في الوقت ذاته من السقوط فريسة للفكر الغربي، أما «التجديد» فيعني بناء فهم جديد للدين، عقيدة وشريعة، انطلاقا من الأصول المباشرة أو الينابيع الأولى المتمثلة في القرآن والسنة، وكذا العمل على تحيينه أي جعله معاصرا لنا وأساسا لنهضتنا وانطلاقتنا.

إنها «السلفية الدينية» التي رفعت شعار الأصالة والتمسك بالجذور والحفاظ على الهوية... الأصالة والجذور والهوية، مفهومة على أنها الإسلام ذاته: «الإسلام الحقيقي» لا إسلام المسلمين المعاصرين.

نحن إذن أمام قراءة إيديولوجية جدالية، كانت تبرر نفسها عندما كانت وسيلة لتأكيد الذات وبعث الثقة فيها. إنها آلية معروفة للدفاع، وهي مشروعة فقط عندما تكون جزءا من مشروع للتحقق... لكن الذي حدث هو العكس تماماً.

لقد أصبحت الوسيلة غاية: «فالماضي الذي أعيد بناؤه بسرعة قصد الارتكاز عليه للنهوض، أصبح هو نفسه مشروع للنهضة» (8)، هكذا أصبح المستقبل يقرأ بواسطة الماضي، ولكن لا الماضي الذي كان بالفعل، «بل الماضي كما ينبغي أن يكون». وبما أن هذا الأخير لم يتحقق إلا على صعيد الوجدان، صعيد الحلم، «فإن صورة المستقبل الآتي ظلت هي نفسها صورة المستقبل- الماضي» (9) والسلفي يفهم هذه الصورة بكل جوارحه ليس كصورة رومانسية فقط، بل كواقع حي، ولذلك تراه يستعيد الصراع الإيديولوجي الذي كان في الماضي وينخرط فيه.

القراءة السلفية للتراث، قراءة لا تاريخية، وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع من الفهم للتراث هو: الفهم التراثي للتراث، التراث الذي يحتويها، لا هي التي تستطيع أن تحتويه، لأنها التراث وهو يكرر نفسه. السلفية الدينية تصدر في قراءتها من منظور ديني للتاريخ، يجعل التاريخ ممتدا في الحاضر منبسطا في الوجدان، يشهد على الكفاح المستمر والمعاناة المتواصلة من أجل إثبات الذات وتأكيدها. ولما كانت الذات تتحدد بالإيمان والعقيدة، فقد جعلت من العامل الروحي العامل الوحيد المحرك للتاريخ، أما العوامل الأخرى فهي ثانوية أو تابعة أو مشوهة للمسيرة.

إن مدار الحوار في هذا المحور، وبالتالي نظام العلاقات فيه، هو بين «الماضي» و«المستقبل». أما الحاضر فغير حاضر، ليس فقط لأنه مرفوض، بل أيضا لأن حضور الماضي قوي في هذا المحور إلى الدرجة التي جعلته يمتد إلى المستقبل ويحتويه، تعويضا عن الحاضر، وتأكيدا للذات وردا للاعتبار إليها أمام التحدي الغربي الجامح بجميع أشكاله وأبعاده.

إذا كان «السلفي» قد ارتد إلى التراث يحييه ويستمد منه، فإن «اللبرالي» اتجه نحو الغرب ليقرأ تراثه على ضوء تراث آخر، وبالتالي فإن الحوار في هذا المحور سيقرن بالحديث بين «الحاضر» و«الماضي»، ولكن لا حاضرنا نحن، بل حاضر الغرب الأوروبي الذي يفرض نفسه «كذات» للعصر كله، للإنسانية

جمعاء، وبالتالي كأساس لكل مستقبل ممكن، الأمر الذي جعل أثره ينسحب على الماضي نفسه، ويلونه بلونه.

2 - القراءة الاستشراقية أو [السلفية المعرفية].

ليست القوة الثقافية شيئا يمكن أن نناقشه بسهولة، وأحد أغراض هذا المقام أن يمثل الاستشراق (orientalisme)، ويوضحه، ويحلله ويتأمله من حيث هو ممارسة للقوة الثقافية.

بكلمات أخرى: إنه لمن الأفضل ألا يغامر المرء بإطلاق تعميمات على مفهوم، هو على هذه الدرجة من الغموض، ومن الأهمية في آن واحد. لكن المرء يستطيع أن يقول منذ البدء أنه فيما يخص الغرب في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، كان قد نما افتراض بأن الشرق وكل ما فيه، بحاجة إلى دراسة تصحيحية من قبل الغرب، هذا إذا لم يكن بوضوح مطلق أدنى منزلة منه، وقد عُوِين الشرق كما لو كان مؤطراً بقاعة التدريس، وبالمحكمة الجنائية، وبالسجن، وبالدليل الموجز الموضح. فالاستشراق (10)، إذن هو معرفة بالشرق تضع الشرقي في قاعة التدريس، في محكمة، في سجن، في دليل موجز لأغراض التحليل المدقق، والدراسة، والمحاكمة والتأديب، أو الحكم.

سيظهر جليا من خلال حديثنا عن الاستشراق، أننا نعني به عددا من الأشياء هي جميعا في رأينا، متبادلة الاعتماد، إلا أن الدلالة الأكثر تقبلا للاستشراق هي دلالة جامعية. وبالفعل فإن الملصقة ما تزال مستخدمة في عدد من المؤسسات الجامعية. فكل من يقوم بتدريس الشرق، أو الكتابة عنه، أو البحث فيه، سواء أكان المرء مختصا بعلم الإنسان [الأنثروبولوجيا]، أو بعلم الاجتماع، أو مؤرخا، فهو مستشرق.

إذا اتخذنا من أواخر القرن الثامن عشر نقطة للانطلاق محددة تحديدا تقريبيا، فإن الاستشراق يمكن أن يناقش ويحلل بوصفه المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق- التعامل معه بإصدار تقارير حوله، وإجازة الآراء فيه وإقرارها، وبوصفه، وتدريسه، والاستقرار فيه وحكمه. وعلاوة على هذا فقد احتل الاستشراق مركزا هو من السيادة بحيث أننا نؤمن بأنه ليس في وسع إنسان يكتب عن الشرق، أو يفكر فيه، أو يمارس فعلا متعلقا به، أن يقوم بذلك دون أن يأخذ بعين الاعتبار الحدود المعوقة التي فرضها الاستشراق على الفكر والفعل. وهذا لا يعني أن الاستشراق، بمفرده يقرر ويحتم ما يمكن أن يقال عن الشرق، بل إنه يشكل شبكة المصالح الكلية التي يستحضر تأثيرها بصورة لا مفر منها، عندما يكون فيها ذلك الكيان العجيب «الشرق» موضوعا للنقاش.

يعتمد الاستشراق، بطريقة ثابتة من أجل استراتيجيته على هذا التفوق الموقعي المرن الذي يضع الغرب في سلسلة كاملة من العلاقات المحتملة مع الشرق دون أن يفقده للحظة واحدة كونه نسبيا صاحب اليد العليا، لقد كان العالم، أو الباحث، أو التاجر، أو الجندي في الشرق، لأنه كان قادراً على أن يكون هناك أو على أن يفكر به، دون مقاومة تذكر من جانب الشرق. وتحت العنوان العام للمعرفة بالشرق، وتحت مظلة التسلط الغربي على الشرق منذ نهاية القرن التاسع عشر، برز شرق معقد متشابك ملائم للدراسة في البيئة الجامعية، وللعرض في المتاحف، وللاستنباء/ الاستخبار في المكاتب الاستعمارية، وللإيضاح النظري في أطروحات علم الإنسان، وعلوم الحياة والأعراق، ولتقديم أمثلة

على النظرية الاقتصادية والاجتماعية....من طرف عدة مستشرقين، نذكر من بينهم على سبيل المثال لا على سبيل الحصر مكسيم رودنسون وجاك بيرك وريان وهاملتون جيب ... وغيرهم من المفكرين غير العرب الذين تناولوا القضايا العربية المعاصرة، أو قضايا الفكر العربي القديم بالدراسة والتحليل وإبداء الرأي. والذين تطرح معهم مشكلة، هل يمكن إدراج النتاج الفكري لهؤلاء المستشرقين ضمن ما نسميه «بالفكر العربي»؟ (11) وبالمقابل هل يجوز، أو يمكن إدراج آراء وأفكار بعض الكتاب العرب الذين يتناولون باللغة الفرنسية أو الإنجليزية قضايا أوروبية، هل يمكن إدراج نتاجهم الفكري ضمن ما يسمى بالفكر الأوربي؟ (12)

بإيجاز يمكن اعتبار الاستشراق منذ تاريخه الحديث المبكر حتى اللحظة الحاضرة، ومن حيث هو شكل من أشكال الفكر أو التعامل مع الأجنبي، أظهر، بالشكل النمطي المتوقع من مثله، الميل الذي يثير الأسف لأي معرفة تقوم على تقسيمات متصلبة وحادة مثل «الشرق » و»الغرب»، ميلا إلى أن تدفع الفكر في قنوات إلى تحيزات غربية أو شرقية، ولأن هذا الميل يحتل مركز نظرية الاستشراق، وتطبيقاته الرامية إلى جعل الشرق موضوعا للدراسة، بوصفه سلبيا، لا مشاركاً، غير فاعل، غير مستقل الوجود، والشرق الوحيد أو الشرقي الوحيد أو «الفاعل» الوحيد الذي يمكن أن يعترف به هو، في الحد الأقصى، الكائن المغرب، المستلب فلسفيا، مموضع، مفهوم، محدد ومفعول- من قبل الآخرين (13).

بعد السفر والترحال في شعاب ودروب مفهوم الاستشراق، هو الموسومة بالعديد من الانزلاقات والمتقمسة لأكثر من قناع ضبابي، سنركز حديثنا الآن على عرض أهم الانتقادات التي يمكن ملابستها داخل مقومات القراءة الاستشراقية عند قراءتها للتراث الإسلامي عموما والعربي خصوصاً.

ينظر الليبرالي العربي إلى التراث العربي الإسلامي من الحاضر الذي يحياه، حاضر الغرب الأوربي، فيقرأه قراءة أورباوية النزعة، أي ينظر إليه من منظومة مرجعية أوروبية، ولذلك فهو لا يرى فيه إلا ما يراه الأوروبي.

يتعلق الأمر إذن «بالقراءة الاستشراقية» التي تتخذ امتداداتها إلى الأساتذة العرب شكل «سلفية إستشراقية» تقدم نفسها كقراءة علمية تتوخى الموضوعية، وتلتزم الحياد، وتنفي أن تكون لها أية دوافع نفعية أو أهداف إيديولوجية. «السلفية الاستشراقية» هذه تدعي أن ما يهمها هو، فقط، الفهم والمعرفة وأنها إذ تأخذ من المستشرقين منهجهم «العلمي» تترك إيديولوجيتهم، ولكنها تنسى أو تتناسى أنها تأخذ الرؤية مع المنهج، وهل يمكن الفصل بينهما؟

الرؤية السلفية تقوم من الناحية المنهجية على معارضة الثقافات، على قراءة تراث بتراث، ومن هنا فالمنهج الفيلولوجي الذي يجتهد في رد كل شيء إلى أصله، وعندما يكون المقروء هو التراث العربي الإسلامي، فإن مهمة القراءة تنحصر حينئذ في رده إلى أصوله اليهودية والمسيحية والفارسية واليونانية والهندية...

تقول القراءة الاستشراقية أنها تريد أن تفهم ولا شيء غير ذلك، ولكن ما الذي تريد أن تفهم؟ تريد أن تفهم مدى فهم العرب لتراث من قبلهم، لماذا؟ لأن العرب الذين كانوا وساطة بين الحضارة اليونانية والحضارة الحديثة [الأوروبية] إنما تتحدد قيمتهم بهذا الدور نفسه، الأمر الذي يعني أن المستقبل

العربي كان في استيعاب ماض غير الماضي العربي [ثقافة اليونان بكيفية خاصة] وبالمقايسة يصبح المستقبل في الآتي العربي مشروطاً باستيعاب الحاضر- الماضي الأوروبي.

هكذا تنكشف دعوى المعاصرة في الفكر الليبرالي العربي الحديث والمعاصر عن استيلاب خطير للذات، لا بوصفها حاضرا مختلفا وحسب، بل أيضاً - وهذا هو الأخطر- بوصفها تاريخا وحضارة.

سؤال آخر وأخير بقيت الإجابة عنه، وهو المرتبط بالعلاقة بين «المستقبل» و«الماضي» بعدما تطرقنا في النقاش الدائر بين علاقة «الماضي» «بالمستقبل» والذي يمثله التيار السلفي الديني، ثم علاقة «الحاضر» بـ«الماضي» والذي يمثله التيار الاستشراقي. أي أن الحوار في هذا المحور وبالتالي نظام العلاقات فيه هو بين «المستقبل» و«الماضي»، ولكن بوصفهما معا مجرد مشروعين: مشروع الثورة التي لم تتحقق بعد، ومشروع التراث الذي سيعاد بناؤه بالشكل الذي يجعله يقوم بدوره كهمزة وصل في الثورة وتأصيلها. العلاقة هنا جدلية: مطلوب من «الثورة» أن تعيد بناء التراث، ومطلوب من «التراث» أن يساعد على إنجاز الثورة... والفكر اليساري العربي المعاصر تائه في هذه الحلقة المفرغة باحثا عن منهج للخروج منها. يتبنى الفكر العربي اليساري المعاصر المنهج الجدلي، ولكنه مع ذلك يجد نفسه في حلقات مفرغة من النوع الذي ذكرنا، لماذا؟

لأن الفكر العربي المعاصر اليساري المنهج لا يتبنى المنهج الجدلي كمنهج للتطبيق، بل يتبناه كمنهج مطبق، وهكذا فالتراث العربي الإسلامي يجب أن يكون: انعكاسا للصراع الطبقي من جهة، وميدانا للصراع بين المادية والمثالية من جهة أخرى (14). ومن ثمة تصبح مهمة القراءة اليسارية للتراث هي تعيين الأطراف وتحديد المواقع في هذا الصراع المضاعف. وإذا استعصى على الفكر اليساري العربي القيام بهذه المهمة بالشكل المطلوب، وهذا ما حدث، وهذا ما يقلقه ويقض مضجعه، ألقى باللائمة على التاريخ العربي غير المكتوب، أو تذرع بصعوبة التحليل أمام هذا التعقيد البالغ الذي تتصف به أحداث تاريخنا. وهكذا تنتهي القراءة اليسارية العربية للتراث العربي الإسلامي إلى سلفية ماركسية، أي إلى محاولة لتطبيق طريقة تطبيق «السلف الماركسي» للمنهج الجدلي، وكأن الهدف هو البرهنة على صحة المنهج المطبق لا تطبيق المنهج.

ما يهمنا من هذا العرض الخاطف للقراءات السائدة للتراث، في الفكر العربي المعاصر، ليس الأطروحات التي تقررها أو تتبناها أو تكشفها، وإنما ما يهمنا فيها جميعا هي طريقة التفكير التي تنتجها، أي «الفعل العقلي» اللاشعوري الذي يؤسسها، إن نقد الأطروحات عندما يغفل الأساس المعرفي الذي تقوم عليه، هو نقد إيديولوجي، أما نقد طريقة الإنتاج النظري، أي الفعل العقلي، فهو وحده الذي يمكن أن يكتسي الصبغة العلمية ويمهد الطريق بالتالي لقيام قراءة علمية واعية.

إذا نظرنا، من هذه الزاوية إلى القراءات الثلاث التي حللناها آنفا باختصار، وجدنا أن ما يجمع بينها من الناحية الإبستيمولوجية، أي من ناحية طريقة التفكير التي تعتمدها كل واحدة منها- هو وقوعها جميعا تحت طائلة أفتين: آفة في المنهج، وآفة في الرؤية.

فمن ناحية المنهج، تفتقد هذه القراءات إلى الحد الأدنى من الموضوعية

ومن ناحية الرؤية، تعاني كلها غياب النظرة التاريخية.

إن القطيعة زائفة في تجربة كل فكر إذ لم تَقُم هذه التجربة على رفض كل وصاية، أي على ممارسة حرية الفكر إزاء كل الحدود التي يطرحها كشرط للعقلانية، إن على الفكر العربي، لكي يتجاوز السلفية أن يأخذ على عاتقه بعث مشروع التنوير، كما عبر عنه الفيلسوف الألماني «كانط» سنة 1748، بأن التنوير هو خروج الإنسان من حالة الوصاية التي فرضها على نفسه، إن حالة الوصاية هي عجز الإنسان عن استعمال عقله دون أي مرشد سواه.

نحن إذن في حاجة إلى مراجعة مواقفنا، في حاجة إلى رؤية شمولية تتخطى الحواجز المصطنعة، وتتجاوز الدوائر الوهمية، وتنظر إلى الأجزاء في إطار الكل وتربط الماضي بالحاضر في اتجاه المستقبل، فنحن الذين نعيش مرحلة دقيقة من تاريخنا، مرحلة التحول المصحوب باهتزاز، لن نستطيع تثبيت كياننا وبناء مستقبلنا إلا إذا عالجنا العلاقات بين تراثنا وثقافة العصر معالجة فاعلة، لا انفعالية، أساسها نظرة جدلية واعية، ومن هنا ضرورة إعادة قراءة التراث والفكر المعاصر برؤية جديد، رؤية شمولية، جدلية، تاريخية، لا تقتل الخاص في العام، ولا تتقوقع في الخاص على حساب العام.

وبعد، فإن هذه التوضيحات التي أفردناها في هذه المساهمة، ليست أحكاماً قطعية، جازمة لمعنى الحقيقة الجامدة والمتحجرة، بل هي مجرد فرضيات احتمالية نسبية، تنشد إغناء الحقيقة العلمية، لا تمارس النقد من أجل النقد بل اقتداء بأستاذنا الجابري، مخافة الوقوع في زلة المثال المعروف - وداوني بالتي كانت هي الداء-. «قصد التحرر مما هو ميت أو متخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي، والهدف: فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها. وتعيد فينا زرعها ... ولعلها تفعل ذلك قريباً» (15).

الهوامــش:

1 - مداخلة ألقيت في ندوة عقدتها بإسطنبول، جماعة الدراسات العربية للتاريخ والمجتمع، 20 22- ديسمبر 1984، ونشرت في مجلة: المستقبل العربي، العدد 83. يناير 1986

2 - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة.21

3 - نفس المرجع السابق. ص22

4 - أبو يوسف يعقوب ابن إسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، حققها وأخرجها محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط2، القاهرة دار الفكر العربي، 1978.

5 - أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق مصطفى عبد الجواد عمران، القاهرة، المكتبة التجارية المحمودية، 1968.

6 - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص24.

7 - عبد الغني عماد، السلفية النشأة، المرتكزات، الهوية، ص 48.

8 - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص ، 17

9 - نفس المرجع السابق

10 - إدوارد سعيد، الاستشراق، ص 71.

11 - انظر مفهوم "الجنسية الثقافية" عند محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 13

12 - انظر مفهوم "الاستغراب" عند حسن حنفي.

13 - ادوارد سعيد الاستشراق، ص 121.

14 - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص ، 21.

-15 الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، ص.7

نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي للراحل محمد عابد الجابري

أيوب بوتشيش *sara.boutechych@gmail.com* // باحث في الفلسفة

«ما زال الاعتقاد يسود بأن التراث شيء مضى وأنه لم يعد موضوعا
من موضوعات الوعي التاريخي، مازلنا نرى أن التراث
يوجد وراءنا في حين أنه يجيء صوبنا»
مارتـــــن هايدغر

«لكي نقطع الصلة مع التراث يجب أن نعرفه جيدا
كما يجب أن نكون قد أحببناه وتشبعنا به»
عبد الكبير الخطيبي

«ما هي الأنوار؟ الأنوار هي أن تكون لك الجرأة على استعمال عقلك»
كانــــــــــط

ترنو هذه الدراسة أساسا الوقوف عند أهم الأفكار التي وردت في الكتاب، ولا ندعي من خلالها التعرض لكل ما جاء فيه لأن الأمر يحتاج في الحقيقة إلى أكثر من دراسة وبما أن مجال هذه المساهمة محدود وغايتها مقصودة ومختزلة في محاولة التعريف بما جاد به مداد الرجل عند القارئ المتخصص وغير المتخصص على حد سواء.

ليس من المبالغة القول أن الجابري استطاع أن يحدث ثورة كوبرنيكية في مجال الفلسفة و«الفكر العربي الإسلامي» بأعماله الغزيرة، فالسجال حولها كان ولازال قائما منذ العقود الأخيرة من القرن المنصرم، وإلى يومنا هذا في المغرب كما في المشرق. حيث تحركت أقلام للرد أو التأليف حول نفس الموضوع لعل أهمها ما كتبه جورج طرابيشي وحسن حنفي والطيب التيزيني وحسين مروة ومحمد أركون والعروي وطه عبد الرحمن وكمال عبد اللطيف وغيرهم.. لقد كان السياق التاريخي الذي لمعت فيه أغلب هذه الأسماء وبرزت مختلفا كليا عن سياقنا اليوم، حيث اشتد النقاش حول القومية والماركسية والكتلة التاريخية.

إذ كان السؤال المحرك لكل هذه الأسئلة والإشكالات آنذاك هو سؤال النهضة، سؤال طبع جل المشاريع الفكرية التي برزت حينها، فكان بذلك شبه إجماع من طرف هؤلاء المفكرين بأن الإجابة

عن هذا السؤال تستدعي تحريك البِركة الساكنة بِركة التراث حتى وإن اختلف المنهج والرؤية والتصور. إلا أن الغاية كانت واحدة وهي محاولة الإجابة عن هذا الطرح الإشكالي: لماذا تخلفنا وتقدم غيرنا؟

الاهتمام بموضوع التراث عند الجابري

يحكي الأستاذ الجابري في أحد حواراته المنشورة بمجلة مواقف ما يلي: «إنني مدين كثيرا لأحد طلبتي الذي واجهني بهذا السؤال في أول درس حول الفلسفة العربية الإسلامية ألقيته على المجموعة التي كان ينتمي إليها؛ كيف يجب أن نتعامل مع التراث سواء كان تراثنا نحن أو تراثاً عالمياً؟ من هنا أدركت أن إشكالية الجيل المعاصر هي في البحث عن منطق جديد للفهم كيف نتعامل مع التراث؟ سؤال يحمل ضمنيا موقفا جديدا من التراث موقف يفصل التراث عن ذاته ويريد أن يتخذ منه موضوعا لها».

ترك الأستاذ سؤال الطالب معلقاً، لأنه أدرك بحدسه الفلسفي أن مثل هذه الأسئلة لا يستوفيها الرد مهما كان مستفيضاً، هكذا تولدت الرغبة عند الجابري في بناء مشروع فكري متكامل مهد له بكتابين أساسين نعتبرهما مدخلاً مهما للولوج إلى رحاب متنه، خاصة الرباعية هما الخطاب العربي المعاصر-ونحن والتراث الذي نحن بصدد تحرير هذه الدراسة حوله.

إن العلاقة بين الذات الكائنة في الحاضر بتراثها المستمد من الماضي، هي علاقة جدلية بالضرورة. فكما هو معلوم فإن الصيرورة التاريخية مؤسسة على هذه العلاقة الثنائية التي تتوطد أكثر فأكثر عند الشعوب التي لم تتمكن بعد من إنجاز قطيعة إبستيمولوجية مع تراثها، ولا زالت تتخبط بين دعوتين متناقضتين: تلك التي تدعو إلى العودة لهذا التراث واستنساخه إن أمكن في الحاضر، وأخرى تدعو إما لإعادة قراءته ونقده وتجاوز الميت منه أو القطع معه كلياً كما هو معروف في متن العروي على سبيل المثال. وقد ركز الجابري في كتابه هذا على التراث الفلسفي على وجه الخصوص، والذي يشمل كل من فلسفة الفارابي وابن سينا وابن رشد وابن باجة وابن خلدون. غير أنه رغم هذا التخصيص فإن القارئ له يلمس للكتاب وجه من وجوه التعميم في الموضوع، فالرجل حينما يحدثنا مثلا عن ابن سينا وابن رشد فإن الحديث يأخذك إلى الغزالي وعلم الكلام وابن طفيل والتصوف وهكذا فالكتاب إذن جامع مانع لأغلب مكونات التراث.

الفهم التراثي للتراث

ينطلق الجابري بداية من عرض مختلف القراءات التي تناولت التراث إذ يحصرها في قراءتين الأولى سلفية والثانية ماركسية، و يتهم هاتين القراءتين باللاتاريخية والافتقاد للموضوعية واعتبرهما مجرد نقد أيديولوجي للأيديولوجيا.. إذ يؤكد مراراً على ضرورة التمييز بين الوظيفة الأيديولوجية والمحتوى المعرفي في تراثنا الفلسفي، هذا المحتوى المعرفي الذي يشكل في معظمه مادة معرفية ميتة غير قابلة للحياة من جديد.

أما بالنسبة للمضمون الأيديولوجي فالأمر يختلف حسب الجابري إذ له بشكل من الأشكال حياة أخرى! يظل يحياها على مر الزمن في صورة مختلفة.
من هنا يدعو إلى ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث وذلك عبر إحداث قطيعة إبستيمولوجية تامة مع بنية العقل العربي في العصر الذي أسماه بعصر الانحطاط، أي تلك البنية التي أنتجت النحو والفقه وعلم الكلام، لأنها اعتمدت على آلية القياس، وهذه الآلية في متن الجابري بيانية لا برهانية.

مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية

يستعمل الجابري هنا مفهوم القطيعة بكثير من الحيطة والحذر، إذ لا يعني بها القطع مع التراث في حد ذاته كما قد يعتقد البعض، بل القطع مع البنية العقلية التي أنتجت هذا التراث وأدواتها المفاهيمية والذهنية التي تظل نتاج سياق تاريخي معين.
يقف الجابري من المواقف الداعية للقطيعة مع التراث موقفا قد يبدو مقبولا إلى حد ما قياسا إلى السياق الذي قيل فيه، وهو سياق اتسم ببروز الدعوات التوفيقية بين التراث والحداثة، حيث كانت الدعوات التي تنادي بالقطيعة شبه منبوذة ويستحيل أن يفتح معها أصحاب التيار المحافظ أبواب الحوار آنذاك، معتبراً في هذا الصدد: «أما الدعوة التي تدعوا لقبول التراث جملة وتفصيلا فهي دعوة لا تاريخية وغير منتجة وكل ما يمكن أن تفعل هو أن تجعل ماضينا منافسا لحاضرنا باستمرار الشيء الذي يصنع منا كائنات تراثية لا كائنات لها تراث».
أما أولئك الذين يقفون من التراث موقف الرفض الكامل فهم مستلبون، لأنهم عندما يرفضون تراثهم العربي الإسلامي فهم يَقبلون قبولا غير واع تراثا آخر يتخذون منه منظومتهم المرجعية. ليس الاعتراض هنا على الارتباط بالتراث الإنساني عامة، بقدرما لا يسوغ فهم الكيفية التي يمكن من خلالها أن يكون الإنسان عالميا في عالم يهيمن عليه الصراع الأيديولوجي، الصراع من أجل المصالح، والصراع للدفاع عن الخصوصية! يجب إذن أن نمتلك شخصيتنا كاملة، وأن نصحح ونثبت أبعادها التاريخية لكي نجد لنا في عالم اليوم مكانا مناسباً.

فصل المقروء عن القارئ: مشكلة الموضوعية

يفتتح الجابري هذا الفصل بسؤال مهم: كيف نبني لأنفسنا فهما موضوعيا للتراث؟
ويقترح كجواب على هذا السؤال فصل الذات عن الموضوع وفصل الموضوع عن الذات، لأن العلاقة بين القارئ العربي وبين تراثه حسب الأستاذ الجابري هي علاقة تذكُّر لا علاقة نقد وبناء، فهذا التراث

ترك الأستاذ سؤال الطالب معلقاً، لأنه أدرك بحدسه الفلسفي أن مثل هذه الأسئلة لا يستوفيها الرد مهما كان مستفيضاً، هكذا تولدت الرغبة عند الجابري في بناء مشروع فكري متكامل.

الذي توقف عن النمو منذ قرون خلت لازال العرب يجترونه إلى اليوم عكس التراث الغربي الذي خضع للنقد والمراجعة منذ عصر النهضة. يقول في هذا الصدد. «لقد تلقى القارئ العربي تراثه منذ ميلاد ككلمات ومفاهيم، كلغة وتفكير كحكايات وخرافات وخيال، كطريقة في التعامل مع الأشياء، كأسلوب في التفكير، كمعارف وحقائق، كل ذلك بدون نقد وبعيدا عن الروح النقدية فهو عندما يفكر يفكر بواسطته ومن خلاله فيستمد منه رؤاه واستشرافاته».
ويدرج اللغة العربية كمثال لهذا الاجترار والجمود، فهي حسب الجابري ظلت منذ أربعة عشر قرنا أو يزيد تصنع الثقافة والفكر دون أن تصنعها الثقافة والفكر، فبقيت هي الجزء الأكثر تراثية في التراث.

الفلسفة الإسلامية: قراءة لفلسفة أخرى

هنا يحدثنا الجابري عن الامتدادات المعرفية للفلسفة العربية والإسلامية، إذ يربطها مباشرة بالتراث اليوناني، أي فلسفة أفلاطون وأرسطو. ويعلق على هذا الأمر قائلاً: «إن ما ندعوه بالفلسفة الإسلامية، لم يكن قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص كما كان الشأن بالنسبة للفلسفة اليونانية وكما هو الحال بالنسبة للفلسفة الأوروبية، منذ ديكارت إلى اليوم، بل إن الفلسفة في الإسلام كانت عبارة عن قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية، قراءات وظفت نفس المادة المعرفية لأهداف أيديولوجية مختلفة ومتباينة».
وما يؤاخذه هنا الجابري على الفلسفة الإسلامية تحديداً، ليس كونها امتداداً للفلسفة اليونانية، بل كون مضمونها الأيديولوجي والمعرفي لم يتطور كما تطور في المرحلة اليونانية.

رواد الفلسفة الإسلامية:

خصّص الجابري حيزاً كبيراً من هذا الكتاب للأسماء التي أثرت في تاريخ الفكر العربي والإسلامي، وفي مقدمتها فلسفة الفارابي، والذي يرى أنه كان قريبا جدا من فلسفة أرسطو، على الأقل على المستوى المنطقي، وإن كان الاختلاف بينهما قائما على المستوى المعرفي. وينتقل بعد الفارابي إلى ابن سينا، الذي يقدم بخصوصه صاحب الرباعية قراءة جديدة قد تكون صادمة لدى البعض، إذ اعتبره بعيدا كل البعد في فلسفته عن الطرح العقلاني المنطقي، وقريبا أكثر من الخطاب البياني والنزعة الإشراقية الفارسية، غير أن هذا لا يعني بشكل من الأشكال أن ابن سينا كان غير عقلاني، بل كان كذلك على الأقل في حياته الخاصة وهذا بشهادة من عاصروه، إلا أنه كان يتحرك من خلال الأيديولوجية المشرقية ذات الجذور الفارسية فكان بذلك يعيش وعياً أيديولوجياً مقلوباً!

مما يؤاخذه هنا الجابري على الفلسفة الإسلامية تحديداً، ليس كونها امتداداً للفلسفة اليونانية، بل كون مضمونها الأيديولوجي والمعرفي لم يتطور كما تطور في المرحلة اليونانية.

تبقى فلسفة الجابري بما لها وما عليها، مترابطة وغير قابلة للتجزئة، لذا فإن الاستيعاب الجيد لكتاب «نحن والتراث» يقتضي منا إعادة قراءته إلى جانب مؤلفات أخرى كتبت في نفس السياق، مثل: الخطاب العربي المعاصر والعصبية والدولة. حتى ندفع بعملية الفهم إلى حدودها القصوى.

بعد ذلك ينتقل الجابري بنا إلى فصل ماتع، وهو المتعلق بفلسفة ابن باجة. وهو الفيلسوف الذي تمكن من إنتاج فلسفة عقلانية مهدت بشكل مباشر لظهور الفلسفة الرشدية، فقد مزج ابن باجة بين العلم والفلسفة بخلاف الفلسفة السينوية التي زاوجت بين الدين والفلسفة ولم تفصل بينهما.

أما ابن رشد الذي يعتبره الفيلسوف الوحيد والأوحد في تاريخ هذه الفلسفة الذي كان موفقاً بشكل كبير في تجسيد روح العقلانية، حيث قطع مع الخطاب العرفاني عبر تجاوز فلسفة ابن سينا الإشراقية بشكل تام، وانتصر للخطاب البرهاني من خلال تقديم قراءة موضوعية مباشرة لفلسفة أرسطو رغم تمجيده له وإعجابه بمؤلفاته..

كان الجابري معجباً بفيلسوف قرطبة، ومن ذلك قوله: «إن ما جعل الرشدية تدخل التاريخ في نظرنا، هو قطيعتها مع السينوية المبنية على الإشراق والغنوص؛

إن الروح الرشدية يقبلها عصرنا لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب في العقلانية والواقعية والنظرة الأكسيومية والتعامل النقدي؛ فكل من عاش أو يعيش لحظت ابن سينا بعد ابن رشد إنما قضى أو يقضي لحظته خارج التاريخ».

كلها عبارات تختزل إعجاب الجابري بفيلسوف قرطبة فإعجابه بهذا الأخير لا يوازيه في الثقافة العربية الإسلامية إلا إعجاب ابن رشد بالمعلم الأول.

تبقى فلسفة الجابري بما لها وما عليها، مترابطة وغير قابلة للتجزئة، لذا فإن الاستيعاب الجيد لكتاب «نحن والتراث» يقتضي منا إعادة قراءته إلى جانب مؤلفات أخرى كتبت في نفس السياق، مثل: الخطاب العربي المعاصر والعصبية والدولة. حتى ندفع بعملية الفهم إلى حدودها القصوى.

أما فيما يخص مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية، الذي وظفه الجابري كثيرا في هذا الكتاب فيعود لغاستون باشلار، وقد لقي هذا التوظيف معارضة شرسة اتهمه من خلالها المعارضون بالاستعمال التعسفي لهذا المفهوم.

وما يهمنا نحن من هذا السجال ليس الكيفية التي تم بها التوظيف بل الغاية من ذلك. ذلك أن الجابري يرى أن القطيعة الكلية مع التراث غير ممكنة، ويصف أصحابها بالمستلبين وذلك باعتبار أنهم يرفضون «تراثهم العربي الإسلامي». إن صح هذا التوصيف في حق بعضهم لا أعتقد أنه ينسحب على جلهم فهناك من ينادون بالقطيعة الكلية، إلا أنهم لم يقطعوا هم كذوات الصلة معه، والدليل هو امتلاء خزاناتهم الخاصة بكتب التراث إلى جانب كتب الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا.

محمد عابد الجابـري والعـودة إلى الأخـلاق

محمد القطيبي *elktaiebi@gmail.com* // باحث في التاريخ، جامعة عبد المالك السعدي، تطوان- المغرب

لا سبيل لتطور الأمم إذا ما انعدمت فيها القيم النبيلة التي تساهم في تطورها حضارياً، وتعد الأخلاق من أهم وأبرز القيم، كما قال الشاعر أحمد شوقي: «إنما الأمم الأخلاق ما بقيت.. فإن هم ذهبت أخلاقهم ذهبوا». وفي عصرنا الحالي تطرح قضية العودة إلى الأخلاق؛ لما عرفه العالم من قفزة تكنولوجية مدهشة، وما تطرحه في الآن نفسه من تحديات كبرى. فكيف تناول محمد عابد الجابري موضوع العودة إلى الأخلاق؟

- العلم وأساس الأخلاق:

من الظواهر اللافتة للنظر في الفكر الأوربي المعاصر، وبالتبعية الفكري العربي، الاهتمام المتزايد بمسألة الأخلاق والقيم. فمنذ عقدين من السنين والأصوات ترتفع، أصوات الفلاسفة والمفكرين والعلماء وبعض الساسة، لتطرح الناحية الخلقية والقيمية فيما يستجد على الساحة سواء في ميدان العالم أو في ميدان السياسة والاجتماع والاقتصاد. ومن القضايا التي أثيرت ضجة على الصعيد العالمي قضية تحديد النسل واللجوء إلى الإجهاض. هذه القضية حسب عابد الجابري تندرج ضمن تعرض قديم، هو التعارض بين القيم الدينية الثابتة، وبعض مستجدات الحياة العامة؛ أي أن تحديد النسل والإجهاض مرتبط بالتنمية في الأقطار الفقيرة. وهنا نجد تعارضا بين ما هو ديني (تحريم الإجهاض) وما هو دنيوي (التنمية). فتطرح مسألة الاجتهاد والتأويل.

أما في مجال المعلوماتية وتكنولوجيا الاتصال السمعي البصري عبر الأقمار الصناعية والاتصال حول شبكة الطرق السيارة للمعلومات، فيرى عابد الجابري أن عملية هتك الحرمات تتم وتتسع، وفي نفس الوقت يتضاءل الأمل في تدارك الموقف وإمكانية التحكم، يقول فما يقذف اليوم في شبكة الإنترنت من صور وممارسات تدخل في مجال الخلاعة، وما يبث فيها من معلومات وتقنيات خاصة بصنع القنابل وتشكيل العصابات وغير ذلك مما يتنافى مع القيم والمعايير الأخلاقية» (1). أمام هذا الوضع يطرح عابد الجابري تساؤلاً فحواه: على ماذا تستند القيم الأخلاقية في مشروعيتها؟ والمقصود بالأخلاق هنا بوصفها مجموعة قيم متميزة عن العادة والعرف، ما يصدر ع الطبيعة الإنسانية. وبعبارة أخرى يقول الجابري «إن المقصود أساسا هو «الخير» و»الشر» وما تفرع عنها من قيم تشكل جوهر ما يسمى بـ»الضمير الأخلاقي»، فردياً كان أو جماعياً» (2).

عبر التاريخ كانت هناك وجهتان لتأسيس مشروعية الأخلاق، وجهة ترى أن الدين هو الذي يؤسس الأخلاق، فما يأمر به الدين خير وحسن، وما ينهى عنه شرير وقبيح. وهذا موجود وواضح في الديانات

السماوية: اليهودية والمسيحية والإسلام. ووجهة أخرى ترى أن أساس الأخلاق هو العقل البشري نفسه. يقول الجابري عن العقل والأخلاق «ليس فقط لكونه قوة تمييز، يميز بطبعه وفطرته بين الخير والشر والحسن والقبح، بل أيضا لكونه يستطيع أن يرتفع بهذا التمييز «الفطري» إلى مستوى التنظير العقلي، وبالتالي إلى مستوى إرجاع الأخلاق جميعها إلى مبدأ يؤسسها. قد يكون هذا المبدأ مبدأ ميتافيزيقياً متعالياً كما هو الشأن عن أفلاطون الذي رفع «الخير» إلى درجة الألوهية» (3). وبعد أفلاطون، واصل الفلاسفة محاولاتهم تأسيس الأخلاق وتبرير مشروعيتها: بعضهم يلتمس لها أساسا في الدين، وبعضهم يضع لها ما يؤسسها إما بإرجاعها إلى العقل وإما بربطها بالعاطفة والضمير.

- الأخلاق كموضوع للعلم:

من النزاعات التي سادت أوروبا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر واستمرت إلى القرن إلى أوائل القرن العشرين تلك النزعة العلموية التي كانت تطمح إلى بناء كل شيء على العلم سواء تعلق الأمر بالمعرفة أو السلوك. وقد اشتهرت في هذا المجال نظرية المفكر الفرنسي أوغست كونت (1798-1857) مؤسس النزعة الوضعية المبنية على ما أسماه «قانون الحالات الثلاث». النظرية التي تقوم أن الفكر البشري مر خلال مسيرته التاريخية بثلاث «حالات»: الأولى، الحالة اللاهوتية وقوامها تفسير الظواهر الطبيعية والإنسانية تفسيراً غيبياً سواء في إطار الأسطورة أو في إطار الدين، الثانية، الحالة الميتافيزيقية وتتميز باعتماد العقل المجرد الذي يشيد الصروح الفكرية والنظريات الفلسفية بواسطة التأمل والاستنباط. والثالثة، الحالة الوضعية التي تتميز باعتماد العلم في فهم وتفسير الظواهر الطبيعية والبشرية سواء بسواء. سادت كذلك في أوروبا نزعة حسية تجريبية في ميدان علم النفس، فالظواهر النفسية من انفعالات وعاطفة...أصبحت تدرس بوصفها ظواهر صادرة عن الجسم. وأخيرا نظرية التطور التي تحكم على كل شيء أنه ينتقل من البسيط إلى المركب.

هذه الاتجاهات يرى عابد الجابري كان لا بد لها من أن تصطدم بالمسألة الأخلاقية، ذلك أن الأخلاق تتصف بثلاث خاصيات:

- أولها: أن موطنها النفس وليس الجسم، فالأخلاق صفات للنفس وليس للجسم، وبالتالي فميدانها هو الشعور وليس الإحساس، يقول عابد الجابري «وهكذا فإذا فسرنا الشعور بـ»الإحساسات» وتآلفها، وفرسنا السلوك بقوانين رد الفعل (رد الفعل المنعكس، أو المنعكس الشرطي)، فأين سنضع الأخلاق والضمير الأخلاقي؟ إن النزعة السيكولوجية غذ تلغي الشعور بوصفه من تجليات النفس أو الروح...إلخ تلغي في الوقت نفسه «الضمير الأخلاقي». ومع ذلك فـ»الأخلاق» تبقى قائمة، بمعنى أن الناس يعتقدون

هناك وجهتان لتأسيس مشروعية الأخلاق، وجهة ترى أن الدين هو الذي يؤسس الأخلاق، فما يأمر به خير وحسن، وما ينهى عنه شرير وقبيح. ووجهة أخرى ترى أن أساس الأخلاق هو العقل البشري نفسه.

في الخير والشر وفي ما تفرع عنهما من قيم» (4). إذًا كيف يتم تفسير ذلك؟ حسب عابد الجابري هنا ظهر ما يسمى بـ»أخلاق المنفعة» مع جون ستيورت ميل خاصة. فالأصل في فكرة الخير والشر عنده هو ميول الإنسان إلى طلب اللذة وتجنب الالم: فما يعتبر «خيراً» هو ما يجلب اللذة، وما يعتبر «شرا» هو ما يجلب الالم. ومن هنا فالأخلاق كلها يمكن دراستها دراسة علمية، انطلاقا من هذا المبدأ: مبدأ المنفعة الذي يؤول أمره إلى الإحساس باللذة أو بالألم وهما ظاهرتان يمكن إخضاعهما للدراسة العلمية.

- ثاني خاصيات الأخلاق أنها اجتماعية، فهي تنظم العلاقات الاجتماعية حسب معايير وقيم ليست نابعة دوما من الفرد، شعوره وضميره، بل هي معظمها ذات أصول اجتماعية، يقول عابد الجابري «وإذن، فالأخلاق ظاهرة اجتماعية، تجد أصولها وفصولها في المجتمع وما يعتريه من تطور. وما دم الأمر كذلك- تقول النزعة السوسيولوجية - فإن الأخلاق لن تجد أساسها إلا في العلم، فجيب إذن اعتبارها ظواهر اجتماعية ودراستها دراسة علمية على هذا الأساس» (5).

- أما ثالث خاصيات الأخلاق فهي أنها تتطور وتنتقل من حالة دنيا إلى حالة عليا، سواء نظر إليها من زاوية الفرد أو من زاوية المجتمع.

- نتشه والأخلاق والعلموية:

انطلق نتشه من النظر الأخلاق والقيم الأخلاقية بوصفها ظواهر بشرية من صنع البشر أنفسهم «فالناس هم الذين أعطوا لأنفسهم كل خيرهم وشرهم. إنهم لم يتلقوا ذلك من قوة عليا ولا هبط إليهم من السماء» بل حياتهم اليومية وحاجاتهم الفيزيولوجية والاجتماعية هي التي تدفعهم إلى إضفاء قيم معينة على الأشياء. وإذن فالقيم الأخلاقية ليست ابدية ولا مطلقة، وإنما هي نسبية تابعة للتغير الذي يلحق دوافعها البيولوجية والفيزيولوجية والاجتماعية، يقول عابد الجابري «من هذا المنظور «العلمي الوضعي» يفحص نيتشه أخلاق عصره فيجدها مطبوعة بطابعين: الزهد الديني من جهة، والمعقولية الفلسفية من جهة أخرى، الطابع الأول كرسته المسيحية، أما الثاني فقد عرف أوجه مع فلسفة كانت» (6) هنا التداخل بين الديني والفلسفي.

يُميز نتشه بين نوعين من الأخلاق: أخلاق العبيد، أخلاق الزهد الديني، وهي الأخلاق المسيحية، فيرى أنه تصدر جميعا عن العجز والضعف وتكرسهما تكريسا. النوع الثاني أخلاق السادة التي تقوم على التمييز بين الجيد والرديء. أخلاق السادة تقوم على البطولة والشهامة والمقدرة، بالتالي فما صدر من فعل الخير يكون عن بطولة وامتلاء وبذل، لا عن خوف وإكراه. وعن توجه نتشه العلموي، يقول عابد الجابري «وينحو نتشه منحى علمويا، غلى غرار فلاسفة عصره، فيذهب غلى أن الأخلاق في مجموعها ليست سوى لغة تعبر عن الأحوال النفسية تعبيراً رمزياً. والأحوال النفسية ذاتها ليست سوى لغة تعبر عن الوظائف العضوية في جسم الإنسان. الأخلاق إذن تجدد أساسها في الفيسيولوجيا أي في وظائف الأعضاء، أي في الطبيعة» (7).

- الأخلاق بين الوجدان والمنطق

من أقوى الردود الفلسفية على النزعات العلموية والاتجاهات العقلية، والمنحدرة من كانت خاصة،

رد فعل الفيلسوف الفرنسي برغسون، غذ يرى بأن الفلاسفة جميعا، منذ أفلاطون وأرسطو إلى ديكارت وسبينوزا وكانت وسبنسر...قد ألغوا الزمان لفائدة الآلية، وأهملوا التغيرات لفائدة الثبات، وضحوا بالديمومة والحركة والصيرورة لفائدة المكان والسكون والآلية الجامدة. وبالتالي فبرغسون التطور الآلي الذي تحركه البيئة والحاجة والعوامل الخارجية الأخرى كالمصادفة وغيرها. ومن هنا حسب عابد الجابري «إن التطور الذي يقول به برغسون هو تطور «حيوي» يتم على مستوى الحياة، على مستوى «الديمومة» ويحكمه ما يسميه برغسون بالدفعة الحيوية، وهي عنده عبارة عن «تيار روحي» نبع من بعيد... وبما أن الأمر يتعلق بتدفق حيوي نام ومتجه إلى كمال نضجه فهو تطور خالق ومبدع، وإن شئت قلت إنه هو الله» (8).

بتطبيقه فكرة الدفعة الحيوية، يميز برغسون بين نوعين من الأخلاق: الأخلاق المغلقة وهي أخلاق المجتمعات التي توقف التطور والنمور عندها عند مستوى «الغريزة» فانغلقت على نفسها وصارت أشبه بخلايا النحل أو بيوت النمل. والأخلاق المفتوحة، وكلها ذكاء وحركة وهي التي تفتح أمام الإنسانية أفقا واسعا لا نهائيا. هنا يتساءل عابد الجابري: هل أعاد برغسون للأخلاق مكانتها، هل أمدها بأساس يضمن لها استقلاليتها؟ مجيبا بقوله «إن الأخلاق المغلقة» السارية في المجتمعات يتركها برغسون موضوعا للتفسير «العلمي»، حسب اتجاه النزعة العلموية أو تلك، ليحتفظ بـ«الأخلاق المفتوحة»، الأخلاق التي يبشر بها المجددون والمصلحون...إلخ، وبكلمة واحدة الأخلاق المثالية، وهذا لا تخضع لمقولات العلم ولا لمنهجه...وإذا كان في هذا نوع من الإنقاذ للقيم السامية العليا فإن الثمن باهظ جدا: إنه التضحية بالعقل وإحلال «الجدان» محله» (9). بهذا النقد يكون برغسون في نظر عابد الجابري قد التقى مع النزعة العلموية التي تلغي بدورها العقل.

في الأخير نلفت الانتباه إلى أن ما يعرفه القرن الحادي والعشرين من تطورات تكنولوجيا متنوعة، نجد أنفسنا حسب عابد الجابري أمام الحاجة إلى «العودة إلى الأخلاق»، أمام ضرورة تأسيس أخلاقية جديدة تفرض سلطتها على العلم وتقدمه، ليس في مجال علم الأحياء والطب وتطبيقاتهما وحسب، بل وأيضا في مجال العلوم الطبيعية الأخرى وتطبيقاتها المدمرة.

الهوامـــش :

1 ـ قضايا في الفكر العربي المعاصر: العولمة- صراع الحضارات- العودة إلى الأخلاق- التسامح، الديمقراطية ونظام القيم، الفلسفة والمدينة، محمد عابد الجابري، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1998، ص: 37

2 ـ نفسه، ص: 38-37

3 ـ قضايا في الفكر العربي المعاصر، ص: 38

4 ـ قضايا في الفكر العربي المعاصر، محمد عابد الجابري، ص: 43

5 ـ قضايا في الفكر العربي المعاصر، محمد عابد الجابري، ص: 43

6 ـ قضايا في الفكر العربي المعاصر، ص: 49

7 ـ نفسه، ص: 51

8 ـ قضايا في الفكر العربي المعاصر، -54 55

9 ـ قضايا في الفكر العربي المعاصر، ص: 56

ترجمات

ترجمات.

هل يمكن للشـــــرق أن يكون رأسماليـــــاً؟ *

جان كلود روانو بوربلان *elgharoussi@yahoo.fr* // ترجمة: المبارك الغروسي

بلغت الهند والصين في القرن السابع عشر نفس مستوى تطور أوروبا، فلماذا لم يعرفا نفس التقدم الاقتصادي؟ يرى بعض الباحثين أن للغرب خاصية جوهرية، بينما يعتبر آخرون أن هذه المجالات الحضارية محملة بالحداثة والعقلانية.

قاد الأميرال «زهينع هي» في سنة 1405 أول بعثة بحرية استكشافية، وانطلقت على إثره ست حملات أخرى متتالية مخرت بحر الصين والمحيط الهندي حتى افريقيا لمدة تناهز نصف قرن. وكانت هذه البعثات الصينية توفق في نفس الآن بين المهام الدبلوماسية والمهام التجارية. كانت الصين في تلك الحقبة تمتلك مصانعا للسفن لا تجد نظيراً لها في الغرب، فمنذ القرن الحادي عشر كانت تبني مراكبا كبرى يصل طولها إلى مائة متر، ويناهز عرضها الخمسين متراً(1)؛ في حين سيبلغ طول أكبر مراكب كريستوف كولومبوس بعد قرن من الزمن تسعة وثلاثين مترا. وكان أسطول الأميرال «زهينع هي» (المكون من ثلاث مائة وسبعة عشر مركبا حملت على متنها ثمانية وعشرين ألف شخص) يمثل دولة تعتبر آنذاك أهم قوة سياسية في آسيا، إذ كان تطورها العلمي والاقتصادي متفوقا بشكل لا يمكن مقارنته بتطور أوروبا، كما كان الشأن كذلك بالنسبة لتطور الهند (2).

وقد كانت هناك روابط تجارية تجمع بين الفضاءات الحضارية منذ العصور القديمة، ولم ينقطع ذلك التدفق المكثف عندما انهار الغرب خلال العصر الوسيط. بل إن إزدهار تلك الحواضر-الدول الايطالية فيما بين القرن الثالث عشر والقرن الخامس عشر قد بني بالأساس على التجارة مع التجار المشارقة والعرب الذين كانوا على اتصال دائم مع منابع البضائع الثمينة القادمة من الهند والصين(3). وبوصول «التجار الناهبين» (Commerçants prédateurs) الأوربيين، كانت المراكب التجارية القادمة من الصين والهند وبلاد العرب والمشرق تمخر مياه المحيط الهندي وخليج البنغال في كل أطرافها وتحمل اقمشة القطن من إقليم غوجارات شمال غرب الهند وتوابل جنوب الهند وكل أنواع العقاقير والأدوية، وكذا المنتوجات المعدنية والصناعية. فالصين والهند كانتا في ذلك الوقت الممونين للطلب العالمي، وأهم قطبين للصناعة الأولية كذلك، بل وحتى لصناعة النسيج (في الهند) والحرير، وصناعة المعادن والخزف الصيني(4).

لماذا نام الشرق؟

كيف حدث إذن أن ركدت الصين والهند والامبراطورية العثمانية اقتصاديا بداية من القرن السابع عشر، بل وحتى قبل ذلك، إذا ما صدقنا المؤرخ الأمريكي دافيد لاندس David Landes؟(5). وكيف حدث أن تكون أوروبا وليس أي جهة في آسيا هي التي عرفت الثورة الصناعية والتطور الاقتصادي

الرأسمالي؟ إن الأمر يتعلق هنا بأحد المواضيع الجوهرية في التفكير الاقتصادي والاجتماعي منذ قرنين من الزمن. وتظل أطروحة المفكر ماكس فيبر Max WERBER حول تطور الرأسمالية والتي نشرت في بداية القرن العشرين أكثر الأطروحات ذكرا لدى عديد المحليين الدارسين للحداثة الأوربية. ويتعلق الأمر بالنسبة لفيبر، في كتابه الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، «بتحليل انتشار طريق واحد للعقلنة في الغرب، انطلاقا من تعدد طرق العقلنة الممكنة»(6). ويعطي فيبر امتيازا لدور الدين معتبرا أن الإصلاح البروتستاني سيخلق صنفاً متميزاً من البشر لا يبحث في العمل عن وسيلة للظهور والشهرة بل يبحث فيه عن وسيلة ليكون في خدمة الجماعة. فعلى حد قوله، كانت قضية أول المقاولين الرأسماليين (كالفنيين أصحاب مبادئ متقشفة) هي العمل دون توقف. وبالرغم من أن الرؤية الفيبيرية قد سمحت اليوم بظهور عدد من التأويلات والاعتراضات، فإنها لم تكن رؤية جديدة عند نشرها في بداية القرن العشرين، بل اندرجت ضمن تقليد كان يشترك فيه اقتصاديون ومؤرخون مؤكدين، كلهم، على المميزات الاستثنائية تماما لبروز الرأسمالية والحداثة في أوروبا.

وقام فيبر بعد نشره لكتاب الأخلاق البروتستانية وروح الرأسمالية بدراسة دامت عدة سنوات حول علاقات الديانات بمحيطها الإجتماعي والاقتصادي؛ فيؤكد في كتاب الكونفوشيوسية والطاوية(7) أطروحة الاختلاف المؤسسي والديني الجذري بين الصين والغرب إذ يقول: «إنه حتى الفترة المعاصرة(1910) كانت المؤسسات المميزة التي خلقتها البورجوازية المزدهرة في مدن الغرب الوسيطية غائبة تماماً أو أنها كانت تقدم مظهرا يختلف إختلافا واضحا؛ فقد كانت تنقص الصين الأشكال القانونية وكذا القواعد الاجتماعية للمبادرة الرأسمالية وذلك بتوضيعها (Objectivation) العقلاني للاقتصاد. وهي الأشكال والقواعد التي نجد لها إرهاصات يسهل معرفتها في القانون التجاري للمدن الإيطالية». وقد كان فيبر يرى في غياب قانون شركات المساهمة التي تطورت بوجه خاص في الغرب انطلاقا من إيطاليا، بل وأيضا في الأشكال الأسرية والسياسية الجماعية أمهات الأسباب للركود الصيني. لكن هنالك مفكرين غربيين آخرين قدموا حججا مختلفة. فقد ادعى أوسوالد سبنغلر (Oswald Spengler) أو آرنولد توينبي (Arnold Toynbee) حتمية نهاية الحضارات، وهي أطروحة أعاد تناولها المؤرخ الفرنسي فرناند برودل (Fernand Braudel) الذي كان يؤكد في سنة 1963، على سبيل المثال، في كتاب مدرسي بعنوان «نحو الحضارات» (Grammaire des civilisations) : «إن كل شيء قد تحدد دون أدنى شك في ما قبل التاريخ بكثير، منذ فجر الحضارات الأولى. فحضارات الشرق الأقصى تبدوا كمجموعات يفترض أنها بلغت بشكل مبكر جدا نضجا بارزا، لكن في إطار جعل بعض بنياتها الأساسية شبه مشلولة، فهو إطار استخرجت منه وحدة وتماسكا باهرين، لكنها لاقت فيه كذلك صعوبة قصوى تعوق التحول الذاتي، وفي الارادة والقدرة على التطور، كما لو أنها امتنعت بنيويا عن التغير والتطور»(8). إنها كذلك نفس الفترة التي نشر فيها كارل فيتفوجل (Karl Wittfogel) دراسته الشهرية عن الاستبداد الشرقي (سنة 1957) والتي حاول فيها التأليف بين إسهامات ماركس (بخصوص وجود نمط إنتاج أسيوي منفصل)، وإسهامات فيبر التي تعطي الامتياز للجوانب الدينية وللبنى القانونية.

إن التفسيرات المتعددة «لأسباب غنى وفقر الأمم «تتوحد كلها حول نقطة مشتركة إذ تؤكد جميعها أنها عوامل داخلية خاصة بالمجتمعات المعنية قبل كل شيء، مثل الدين والمؤسسات السياسية أو الجامعية ووجود «عقلية» متميزة، هي التي تلعب الدور الأولي في التطور الاقتصادي. إن دول الشرق –ومنذ ثلاثة قرون- تقابل وتقارن بطريقة منهجية بالأمم الأوربية التي يتم تصورها مقياسا ومثالا للتطور (9). ويرى المؤرخ «دافيد لاندس» في أهم التأليفات الحديثة (وأكثرها إثارة للجدل) حول هذه القضايا، أن أوروبا عرفت كيف تبرهن على نزعة نفعية (Pragmatisme) دائمة، وأحسنت استغلال الاكتشافات العلمية المتلاحقة. كما يقول أن الحال لم يكن كذلك بالنسبة للشرق الذي استهان بالتطبيقات الفنية الابتكارية. ففي الصين مثلا لم يتم استغلال الابتكارات بسبب الإدارة الامبراطورية المرهقة ذات الاتجاه الرجعي، والتي تعيق حرية المبادرة. فوجود بنيات إمبراطورية ممركزة منع التطور، في الوقت الذي كانت تسود في أوروبا (أو في بعض الدول ذات الأغلبية البروتستانية على الأقل) منافسة وبنى قانونية منفتحة. فقد كان الأوربيون، يقول «د.لاندس»، مبادرين ومحفزين في حين كان الصينيون مغترين بذواتهم تجاه الأجانب، «الغير متمدنين» جميعهم، كما يشدد على ذلك الكاتب والسياسي الفرنسي « ألان بييرفيت» Alain Peyrefitte.

الثقافة ليست كلاً:

هذا التصور «المابعد فيبري» (Postwebérien) هو اليوم موضع مجادلة شديدة من طرف عالم الأنثروبولوجيا الإنجليزي «جاك غودي» (Jack Goody) الذي أراد أن يقابل بتفنيد واضح كل التصورات «قومية التمركز» (ethno-centrée) التي تعطي امتيازا لإقليمية أوربية مبنية على الثقافة والأشكال الدينية. ففي كتابه «الشرق في الغرب» (10) (L'Orient en Occident)، يدحض هذا العالم نقطة بنقطة كل الفرضيات التي صاغها فيبر وأتباعه، وذلك بالتدقيق في فحص وتحليل التطور التاريخي للصين، وللهند بخاصة؛ فيدرس مثلا مفتاحين من مفاتيح إزدهار التجارة الأوروبية الكبرى منذ نهاية العصر الوسيط: أي المحاسبة ذات القيد المزدوج (La Comptabilité en partie double) وقانون شركات المساهمة. وهي تقنيات «سمحت للغربيين باستثمار رؤوس أموال ضخمة، وبتوزيع أرباح الرحلات التجارية ثم أرباح الصناعات لاحقا. لكن «غودي» يعتبر أن أشكال المحاسبة البسيطة قد سمحت بنفس القدر بازدهار مشاريع كبرى إذا ما نظرنا مثلا إلى «الشرق» الهندي، ويؤكد أيضا أن المشاريع العائلية التي كان «فيبر» يفترض أنها توقف التطور الرأسمالي، لم تحل دونه بتاتا، ويكفي النظر إلى إزدهار آسيا الشرقية في القرن العشرين. ما يبينه غودي هو أن العقلانية والنزعة الفردية (individualisme) هما أبعد من أن تكونا حكرا على الغرب، إذ يعتبر على غرار عديد علماء الانتروبولوجيا المعاصرين أن الخطأ الأكبر للأطروحات «الفيبرية» في مجال علم الاجتماع أو التاريخ الاقتصادي ينجم عن عجز في فهم ما هي الثقافة. فكل المختصين الذين يبحثون عن الرابط المباشر بين الدين والنمط الفكري والثقافة من جهة، وبين التطور من جهة ثانية، لهم «تصور كلي وذو نزعة تمامية (holistique) للثقافة (أو للبنية الاجتماعية)، وهو تصور مارس جذبا وسحرا مهما على عدد

كبير من المختصين في العلوم الاجتماعية، والذي تكشف أنه عاجز عن تحليل التحول الاجتماعي. {هذه النظريات} لا تأخذ في الحسبان انفصال واستقلال النفس الإنسانية: فسلوك يوم الأحد لا نلاقيه بالضرورة في سلوك الأيام الأخرى، وخبراء المعلوميات قد يكونون من المؤمنين بالطاو أوبوذا أو بالثالوث المسيحي أو بالتأمل المتسامي».

يقول غودي أنه لا وجود لـ»استثناء أوروبي» لأن حضارات أوراسيا (Eurasie) تشكل جزءاً من كل مشترك يعود أصله إلى فترة التحضير (الانتقال من حالة الترحل إلى حالة الإقامة- المترجم) خلال العصر الحجري الأخير. ومنذ ذلك التاريخ والتطورات تمضي بطريقة متداخلة بالرغم من قدرة هذا الجزء أو ذاك من أوراسيا على تحقيق امتداد تقدم لفترة ما، الأمر الذي حصل خلال أكثر من ألف سنة بعد انهيار الامبراطورية الرومانية حيث كانت الهند والصين والشرق الأوسط أكثر تطورا من أوروبا. وهو في الأساس ما حصل منذ القرن الثامن عشر مع الثورة الصناعية التي مكنت أوروبا من أخذ المقدمة. أما اليوم فيبدو أن التطور الاقتصادي يوجد في مرحلة التعميم على جميع الأقطاب الحضارية التاريخية الكبرى. وموقف «غودي» هذا يؤكده الاقتصاديون؛ فإلى حدود القرن الثامن عشر لا يمكن إبراز أي تفوق إقتصادي متميز مثلما تؤكده حسابات النتائج القومي الخام لمختلف جهات العالم التي جمعها ونسقها «بول بايروش» (11) (Paul Bairoch). ومن المفيد الملاحظة مع هذه الحسابات أن نسبة الفارق بين الدول المتقدمة وتلك التي لم تكن متقدمة، لم تكن توافق على مدى قرنين إلا نموا سنويا بمقدار نصف النقطة إلى نقطة ونصف بالنسبة للدول المتقدمة ونفس المقدار ركودا للدول الأخرى. ولن تحقق الثورة الصناعية «الغرب – أوربية»، في تاريخ أوراسيا، امتيازا حاسما إلا لمدة قرن أو قرنين. فالامتياز الحاسم الحقيقي لأوروبا منذ نهاية العصر الوسيط يكمن بالأحرى في تفوقها العسكري الذي لا يناقشه أحد، مقرونا بقدرة على النهب والعنف التوسعي لم يفندها أحد. وقد تم الانكباب بغزارة على دراسة ما إذا كان الاستعمار خيرا على الغرب أم لا، لكنه يظهر جليا عند مطالعة مؤلفات بعض المؤرخين، وبالخصوص عمل لاندس الأخير، أن الأمر كان كارثيا بالنسبة لتطور الشرق.

فالهند المجزأة إلى عدة إمارات استعمرها الانجليز في القرن الثامن عشر؛ والامبراطورية العثمانية، التي كانت توسعية إلى غاية القرن السابع عشر، عرفت انهيارا مسترسلا حتى اختفاءها في سنة 1918 ؛ والصين والهند انطوتا على نفسيهما في القرن السابع عشر رافضتين كل اتصال «بالمتوحشين الغربيين»؛ واضطرت الصين للخضوع لعنف وتفوق أوروبا العسكري، ثم جرفت إمبراطورية الوسط في فوضى سياسية انتهت إلى حرب أهلية في بداية القرن العشرين وإلى قتال بين أحزاب مؤسسة على ايديولوجيات وأفكار عربية الأصول: أي النزعة القومية والشيوعية. كانت اليابان في هذه الأثناء تنتهج مناهج غربية، وتغدو قوة عسكرية واقتصادية من المستوى الأول وذلك باندماجها في جوقة الدول الناهبة، وكذا في تيار تجارة العصر العالمية، وباعتبارها دولة استعمار جديد(Néo-colonisateur). مدت اليابان مجال نفوذها على كامل آسيا الشرقية إلى غاية 1945. ولم تمنعها هزيمتها العسكرية من بناء أهم معجزة اقتصادية في القرن العشرين ولا من أن تصير ثاني أكبر قوة اقتصادية في العالم.

ثأر الشرق؟

لماذا كانت اليابان هي التي تطورت في نهاية القرن التاسع عشر وليس الهند أو الصين؟ اعتماداً على طرح د.لاندس يمكننا القول إن اليابان ما قبل –الصناعية كانت تعتبر بالنسبة لآسيا نوعا من «إنجلترا الكالفينية»: «كانت اليابان بحق عالما اقتصاديا تنافسيا لأزيد من مأتين وخمسين من الأمم التي كانت ترغب كلها في كسب المزيد، والتي كان عدد كبير منها يعاني بسبب الحاجات المتعددة. إنه ليس هناك ما يثير العقل أحسن من العوز في المال». يبدو في مثل هذه الرؤية أن دوافع الحركية اليابانية النشيطة كانت شبيهة بدوافع أوروبا، أي في الوقت ذاته التقسيم السياسي «الفيودالي»، وتعاليم الواجب الأخلاقية التي تطبق على العمل والإدخار. وإذا كانت هذه السمات حقيقية فإنها تميل إلى إقصاء الواقع الدولي من تحليل فترة من الفترات، وخصوصا البعد السياسي الذي يصاحب دائما التطور الاقتصادي. فاليابان كانت تتصور نفسها دائما كملحق سياسي متخلف للصين، ثم انقلبت العقيدة السياسية المهيمنة في اليابان في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين لتتبلور بالتدريج فكرة أن لليابان «أيضا رسالة ومهمة في آسيا والتي هي ليست فقط نوعا من الكرم (أن ترد للصين ما قدمته في العصور القديمة) بل هي على المدى البعيد نوع من الفهم العميق لمصلحتها الوطنية» (12). إن الدمج بين العوامل الاقتصادية والسياسية (من عقائد ومؤسسات إمبراطورية وحكومية) سيسمح بتحقق الموجتين التوسعيتين لليابان في القرن العشرين. وبالإضافة إلى ذلك، وهذا أمر سيكون أساسيا لتطور اليابان، فإنها لم تستعمر من طرف الغربيين في القرن السابع والثامن عشر، فقد كانت نائية، كما أنها لا تحتوي على ثروات أساسية للتجارة العالمية مثل أندونيسيا والهند. وقد شكلت عزلة وضآلة أهمية اليابان إبان الفترة الاستعمارية ميزة أيضا عند الاقلاع السياسي والاقتصادي لنهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. بعكس الهند أو الهند الصينية أو جزر إندونيسيا والفلبين، لم تكن اليابان لا تحت وصاية ولا خاضعة لاحتلال عسكري. وقد بينت هزيمة روسيا أمام اليابان أنه لا يفترض أن تتمكن أي قوة أوربية من إخضاعها، وبالتالي كان بإمكانها منذ ذلك التاريخ بسط أطماعها السياسية على كامل آسيا، وهو ما لم تتردد في إنجازه.

على خطى اليابان، عرفت الجهات المحيطة بالصين الشاسعة مثل هونغ كونغ وكوريا الجنوبية وتايوان وسنغافورة خلال النصف الثاني من القرن العشرين كيف تسلك سبل التطور الاقتصادي. فهناك حيث كان ينظر إلى الكونفوشيوسية، التي تعتبر أقرب إلى أصول أخلاق إجتماعية وفلسفية منها إلى دين، على أنها عائق في وجه التطور بسبب معاداتها للفرد، والأفضلية التي كانت تمنحها للتراتبية، ثم الاستنتاج أن الرأسمالية تتأقلم جيدا. وتمت البرهنة منذ خمسين سنة على أن البنى الثقافية والأسرية والقانونية الأوربية ليست وحدها الضرورية من أجل التطور. فالدولة في اليابان على سبيل المثال لعبت دورا جوهريا في تقدم هذا البلد بعد الحرب، ونفس الأمر حصل في إقلاع «النمور الآسيوية»، وذلك بملازمتها وضمانها إمكانية التراكم الرأسمالي بالانتقاء في منح الموارد (للصادرات في اليابان، وللتربية والتكوين في كوريا الجنوبية...الخ). ثم امتد بعد ذلك تطور آسيا الشرقية بالتدريج إلى مناطق حضارية وثقافية مختلفة، من إندونيسيا حتى ماليزيا أو الفليبين. ودخلت الصين كذلك منذ

عشرين سنة في مجال التطور الاقتصادي والثقافي (13). ويستنتج في الصين كما في خارجها أن العقلانية الاقتصادية تشهد أوج انطلاقها لكن تمر عبر تجنيد الموارد الثقافية والمؤسسية للدول المعنية.

لكن العقلانية ليست كافية كما يبين ذلك مثال الهند التي تعرف تطوراً مهما منذ خمس عشرة سنة، دون أن يمثل ذلك أكثر من نصف نقطة في المائة من المبادلات العالمية، (مقابل نقطتين في المائة في سنة 1947) فبالرغم من التطور الهائل في مجال الإلكترونيات والخدمات، تبقى الهند متخلفة عن الصف كثيرا. فهل تفسر هذه الوضعية بثقل الدين أم باستمرار نظام الطوائف أم بأي سمة ثقافية أخرى؟ من المفترض أن تكون هذه العوامل فاعلة، لكن هناك عوامل أخرى كما يعتقد عالم السياسة كريستوف جافرلو Christophe Jaffrelot الذي يعتبر أن للهند عناصر تشابه مع الصين لكنها «لا تتمتع بنفس المزايا كوجود هونكونغ على بابها، وجالية –الشتات بذلك القدر من النشاط. إنها لا تتمتع بجوار بلد في أوج الإزدهار {المفاجئ} الذي من شأنه أن يثير نتائج الجذب المتبادلة» (14). إن الهند تتطور منذ سنوات الثمانينات لأن المسؤولين قطعوا مع الاقتصاد المخطط. وحسب ك. جافرلو يبدو أن العامل المحدد سياسي وليس ثقافيا صرفا. إن أطروحة جمودية الشرق في مقابل نشاطية ودينامية أمم أوروبا الشابة لم تعد مقبولة: لقد فندها ازدهار آسيا الشرقية. إن تحليل شروط التطور تبقى معقدة ومتناقضة. لكن الأمر الأكيد هو أن العقلانية توجد في كل مكان كيفما كانت الأشكال الدينية أو الاجتماعية. ويعلمنا التاريخ أن التطور ليس له سبيل واحد.

.Jeau-claude Ruano-Borbalan, SCIENCES HUMAINES, N°118, juillet 2001 *

الهوامـــش :

.V. et D. Eliseef, la Civilisation de la chine classique, Arthaud, 1979

.J. Needham, science et civilisation en chine. Une introduction, éd. Phillippe Piquier, 1995

.J.N.I Robert, de Rome à la Chine. Sur les routes de la soie aux temps des Césars, les Belles Lettres, 1993

P. Léon (dir.), Histoire économique du monde, tomeI, L'ouverture du monde, XIV éme - XIVéme siécle, Armand .Colin, 1977

D. Landes, Richesse et pauvreté des rations. Pourquoi des riches et pourquoi des pauvres ? Albin Michel, .1999

.D. Martucelli, Sociologies de la modernité, Gallimard, 1999

.M. Weber, Confucianisme et taoïsme, Gallimard, 2000

.F. Braudel, Grammaire des civilisations, 1963, rééd. Arthaud/Flammarion, 1987

.Collectif , Découvertes Européennes et nouvelle vision du monde, publication de la Sorbonne, 1987

.J. Goody, L'Orient en Occident, Seuil, 1999

.P. Bairoch, Mythes et paradoxes de l'histoire économiques, la Découverte, 1994

.M. Vie, le Japon et le Monde au XXéme Siècle, Masson, 1995

.J.C Ruano-Borbalan," la Chine s'éveille "in "Sciences humaines " n° 107, mai 2000

.C. Jaffrelot, L'Inde contemporaine, Fayard, 1996

a f k a r

قراءات

طـه عبـد الرحمـن
وسؤال العنف في الثقافة الإسلامية

أحمد الفراك *elfarrak@gmail.com* // أستاذ الفلسفة والفكر، جامعة عبد المالك السعدي

«سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية» (1)، هو عنوان الإصدار الجديد للدكتور طه عبد الرحمن هذه السنة (2017)، بعد ثلاثية «دين الحياء»، ويقع في 215 صفحة من الحجم المتوسط، والذي عالج فيه مشكلة العنف الساري في عالمنا المعاصر، وخاصة في عالمنا الإسلامي العربي حيث يصطبغ العنف بصبغة دينية متطرفة تجد لها جذوراً نظرية في الثقافة الاعتقادية الموروثة لا تزال تغذيها تيارات دينية لها امتدادات فكرية واشتغالية في العالم بأكمله.

طه عبد الرحمن حاضر من موقعه بقوة في الواقع الذي نعيشه من خلال كتابته الإبداعية في موضوعات تُهمُّ الإنسان المعاصر عموما، والمسلم على وجه الخصوص، فقد اشتبك مع أطروحات فكرية كثيرة في هذه القضية أو تلك، ولا يزال يمارس تفكيراً نقدياً على فلسفات وأفكار أصالية أو حداثية، عربية أو غربية، مبدعة أو مقلدة، جعله ينشئ مدرسة فكرية منفتحة تستوعب حسنات المدارس الفكرية المعاصرة وتتجاوزها. وهذه المرة يسائل العنف في الدوافع والتجليات والمقاصد، تلك الرذيلة التي تطمس عقل الإنسان وتهيج نفسه وتطبع على قلبه ليصير جباراً عنيداً يفسد في الأرض ولا يصلح.

بالإضافة إلى التمهيد الذي يحمل عنوان «الفلسفة والعنف» خصص المؤلِّف أكثر من 160 صفحة الأولى من الكتاب لواقع العنف وأسباب وقوعه ومنهج فهمه وطرائق رفعه، بينما خصص ما تبقى من الكتاب أي 43 صفحة لمناقشة إحدى أشهر النظريات المعاصرة في الحوار وهي نظرية الفرنسي إيمانويل ليفيناس، ليختم الكتاب بضميمة في 5 صفحات اختار لها عنواناً «الانتقال عندنا غير الإرهاب عند سوانا».

ينطلق طه عبد الرحمن في كتابه من عُرف دافعت عنه الفلسفة عبر تاريخها الطويل باعتبارها ممارسة نظرية عاقلة تسعى لكشف الحقيقة، وهو اعتراضها المبدئي على العنف بجميع أشكاله، لكن إذا كان الأمر كذلك فما الذي يدفع الإنسان المعاصر إلى ممارسة العنف؟

على خلاف التصور الماركسي الذي يربط العنف بمرحلة تاريخية محددة هي سيادة النظام الرأسمالي وظهور الملكية الخاصة الناتجة عن تغير علاقات الإنتاج والتبادل، وعليه لا مناص من «استخدام العنف لإقامة السلطة العمالية» حسب تعبير ماركس، يعتبر صاحب «الفلسفة الائتمانية» أن العنف قد ظهر بظهور الإنسان الأول، حيث وقع الانقتال بين ابني آدم قابيل القاتل وهابيل المقتول، ومن ثمة استمر العنف في التاريخ، بنموذجين «النموذج القابيلي» في عالم العنف، و«النموذج الهابيلي» في عالم السلم. في القسم الأول من الكتاب عبارة عن حوار طويل أجرته مع المؤلف المؤسسة العربية للفكر

والإبداع، إلى تطبيق قواعد التفكير الائتماني على موضوع مخصوص هو العنف باعتباره وصفا يخص الإنسان دون غيره من الكائنات، عبر حوار فلسفي مركز على صفات الشخصية العنيفة في المجال الإسلامي العربي، والفلسفة الائتمانية هي نظر فلسفي يشترك مع جميع الفلسفات في الآليات الإنتاجية ويختلف عنها في الأصول المرجعية المؤسسة والنتائج المعرفية المستخلصة، فالنظر الائتماني هو نظر أخلاقي يُسلم بعالمية الإسلام وخاتميته، ويسع جميع الأفعال البشرية والقيم الإنسانية المشتركة بين جميع الناس، مادامت الأخلاق هي أساس الهوية الإنسانية لا مجرد فضيلة مضافة إليها أو خصيصة لأمة بعينها. ومن ثمة فإن مواجهة العنف مسؤولية جميع الناس في جميع الأزمنة والأمكنة والأجيال.

ممارسة العنف مشدودة إلى آفتي الظلم والجهل، فالعنيف لما يعتدي على غيره يظلم هذا الغير ويظلم بذلك نفسه ويجهل على الغير بجهله بنتائج عنفه، إن لم يتوهم أن العنف هو عين الصواب وأن الرفق إعطاء للدنية في الدين. فيمارس الباطل مظنونا به أنه الحق، أي كأنه عنف مشروع. وهذا ما اعترض عليه الدكتور طه ابتداء لأن لا مشروعية للعنف باعتباره شرا يحط من كرامة الإنسان، حتى ولو تبنته أجهزة الدولة وبررته قوانينها. على خلاف القوة المستحقة التي تعني في هذا المستوى تنفيذ القانون بواسطة المؤسسات القانونية لتهذيب سلوك الإنسان.

العنف والقوة

دعوى عدم مشروعية العنف الاعتقادية والاشتغالية، أي النظرية والعملية لا تفيد خُلو المجتمع أو الدولة من أجهزة لممارسة القوة كما تتصور الفلسفة الفردانية مع ماكس ستيرنر مثلاً، ولا تلتقي مع الفلسفة الماكيافيلية في تبرير العنف قانونياً كان أو غير قانوني، وإنما تنسجم مبدئيا مع المهاتما غاندي في ترذيل العنف وترذيل الدولة التي تشرعه وتمارسه تسلطاً على الناس. فالعنف بوصفه اندفاعا نفسيا جاهلا هو إلحاق الأذى بالنفس أو بالغير، بالفرد أو الجماعة، وممارسة ظالمة وجاهلة وانقلاب على القانون وتجاهل للحق، أما القوة باعتبارها طاقة عاقلة فهي فضيلة لتطبيق القانون العادل بالقدر الذي لا يؤذي ولا يعتدي، يقول طه: «سلطة الدولة تكون قوة متى لزمت صراط العدل، وتكون عنفا متى حادت عنه، وحينئذ يجوز أن نقول: عنف الدولة في مقابل قوة الدولة» (2).

العنف الديني طغيان

إذا كان الاعنف مدان مطلقا فمن باب أولى إدانته دينيا، لأن الدين جاء ليحيي الإنسان لا ليميته، وليحرره لا ليستعبده، وليكرمه لا ليهينه، فكيف يستسيغ العنيف تغليف عنفه بالدين؟ أو كيف يُديِّن عنفه؟

لا شك أن العنف الديني أو العنف بدوافع دينية هو الأشد فُحشاً من غيره لأنه يصدر عن اقتناع يقيني بالرضا الإلهي، فيضحي العنيف بذاته من أجل ذاته، يضحي بنفس الغير ليرضي نفسه. فينازع الحق سبحانه في جبروته، جاهلا بالحق وجاهلا على الخلق، فيكون جباراً جامعاً بين صفتي «الظلومية»

و«الجهولية»، أي ظلوماً وجهولاً.

وهذا التجبر ناتج عن فسادين في الفهم هما: فساد في فهم النص، من حيث جهل العنيف بالمقاصد الشرعية للدين والعمل بمقتضاها، وفساد في فهم الواقع لأن العنيف لا يعرف واقعه كما هو ولا يعترف بالأسباب الموضوعية ولا يأخذ بها، لذلك تراه يتشدد في الدين ويسرف في الإيذاء. لذلك لم ينجح أهل العلم في إقناعه كما لم يفلح أهل السلطة في إقماعه. فما سبب هذا العجز؟

عجز العلماء وعجز الحكام

رغم خطورة العنف واستفحاله في الأمة، ورغم الجهود الكثيرة التي تبذل من أجل إيقافه ومعالجة أدوائه، إلا أن الواقع يشهد استمرار العنف وتطوره، فالعلماء عاجزون عن إقناع العنيف بفساد اعتقاده نظرا لاقتصارهم على الطريقة التقليدية والتي يسميها الدكتور طه ب»النموذج الأمري» الذي لا يتجاوز إصدار الأوامر كأنها قوانين، فيمارسون التسلط بالأوامر عل العنيف فيزداد عنفه ولا يتوقف، إذ «العلاقة الأمرية علاقة تسلطية بامتياز، إذ لا تدع للمأمور خياراً، ولا حواراً» (3)، ولا خروج من هذا الوضع إلا بسلوك نموذج آخر غير الفقه الأمري، هو «النموذج الشاهدي» الذي يتأسس على الجمع بين «أولوية القيم الأخلاقية» و»أولوية معرفة الله» في إطار «علاقة حضور» مع الله باستحضار معيته وخشيته، ووجود بين الناس بأن يشاهدوا أخلاقه في سلوكه اليومي.

الشخص العنيف لا يلتفت إلى من يأمره لأنه يعتقد في كفاية أدلته، فهو المؤمن الكامل الإيمان وفرقته هي «الفرقة الناجية» جاعلا من اعتقاده هو حق الاعتقاد ومن اعتقاد غيره باطل الاعتقاد، معتدا بحرفية النص لا بمقصده، ومعولا على صورية العمل لا على روحه، متصفا بصفتين مَرَضيتين أو قل شهوتين هما: «شهوة الـَميز العقدي» و»شهوة الـِملك العملي»، مخالفا لمقتضيات الميثاقين الملكوتيين «ميثاق الإشهاد» و»ميثاق الائتمان»، ومنها مقتضى «الوحدة في الاعتقاد» أو الاتحاد في التوحيد الذي اتحد بنو آدم في الشهادة به، بدل الفرقة فيه ونسبة الناس إلى ضده (الشرك)، ومنها «الائتمان على ما استُخلف فيه» بوصفها أمانات بدل أن يتملكها ويتصرف فيها بإطلاق وكأنها ممتلكات، نازعا عن الاستخلاف معناه الأخلاقي ولباسه الائتماني.

لا يقف العنيف عند النصوص بل يؤولها تأويلا يوافق هواه، ويستدل بها استدلالا فاسدا وبعيدا، فيرى العنف جهادا، والتنكيل بالأرواح والأجساد عبادة، إلى أن يتلبس عليه الأمر فيرى أنه ما من أحد يستحق البقاء على قيد الحياة إلا من كان على مذهبه، فيصير بذلك عبدا لنفسه تأمره فينقاد

يرى الدكتور طه أن الشخص الذي يطلب السلطة لنفسه بغير عنف يوكل إليها ويُحرم من خيراتها الملكوتية، أما من يطلبها بالعنف فلا يستحق حتى أن يُوكل إلى نفسه لأن ظلمه يحرمه من العدل الـمُلكي والإحسان الملكوتــي.

من حيث يظن أنه يقود. فيحقد على الحكام وكل من كان صاحب سلطة سياسية، ويتلذذ بالانتقام منهم ويتمنى الفتن.

الجهاد فضيلة والعنف رذيلة

إذا كانت المجاهدة هي بذل أقصى الجهد في التخلق، قصد التحقق من قيمتي «مخالفة النفس» و»محاسبة النفس»، فإن الشخص العنيف يخل بهاتين القيمتين من حيث انسياقه وراء انفعالاته حتى يستوي عنده الحقد على الحكام مع بُغض الجور، وشهوة الانتقام من أعداء الأمة مع واجب دفع الشر، وهوس التغيير مع الاهتمام بأمر المسلمين. في حين أنه يعاني من تغلغل ثلاثة دوافع سلبية في لاشعوره المنسي وهي: دافع التسلط ودافع العدوان ودافع إثبات الذات.

معلوم أن العنف والجهاد ضدان، فالجهاد الحق هو الجهاد الإحساني الذي يصدر عن العلم المـلكوتي (المعرفة) ويقصد إلى تحقيق العدل الملكوتي (الإحسان)، بينما العنف يُبنى على الجهل ويقصد إلى الظلم، وبناء عليه تكون القوة التي تعقل المعاني الملكوتية هي الروح، بينما القوة التي تعقل الظواهر الـمُلكية هي النفس، وشتان بين التعقلين الملكوتي العروجي العمودي والـمُلكي الإسرائي الأفقي. وإذا كان «العنف هو «جهد نفسي باطش» فإن «الجهاد هو بذل أقصى الجهد الروحي في محو الجهل وإزالة الظلم»، فهو ليس على مرتبة واحدة وإنما على مراتب متفاوتة بتفاوت هذا الجهد في مناحي سعي الإنسان، بحيث يتسع لجميع مجالات الحياة، قولاً وفعلاً، أو قل: صنفا اعتقاديا يروم محو الجهل (مثل جهاد الإيمان وجهاد العلم وجهاد الرأي..) وصنفاً اشتغالياً يقصد رفع الظلم (مثل: جهاد العبادة وجهاد التزكية وجهاد النفس وجهاد المال..) وقمة هذه الأشكال في الجهاد الإحساني (في سبيل الله) الذي هو ذروة سنام دين الإسلام.

الإسلام بريء من العنف

يرى الدكتور طه أن الشخص الذي يطلب السلطة لنفسه بغير عنف يوكل إليها ويُحرم من خيراتها الملكوتية، أما من يطلبها بالعنف فلا يستحق حتى أن يُوكل إلى نفسه لأن ظلمه يحرمه من العدل الـمُلكي والإحسان الملكوتي. وبالتالي فليس للمجاهد أن يطلب السلطة لنفسه، أو لذاتها مستعملا العنف أو غيره مهما كان مبرره (مثلاً: استبداد الأنظمة)، وعليه أن يخشى من الخروج إلى الاستبداد خشيته الخوف من بقاء الاستبداد، كما لا ييأس من زوال الظلم مثلما لا يأمن دوام العدل. فالاستبداد لا يدوم واليائس لا يفلح.

ومما لا ينتبه كثير من الناس هو ضرورة التمييز بين الدولة والنظام، فطبيعة الدولة أنها تمارس القوة بينما النظام الحاكم قد يمارس العنف وقد يجمع بين القوة والعنف، حتى لا يكاد يظهر للعنيف سوى عنفه، نظرا لتلبس عنف النظام بقوة الدولة وتماهيه معها وتوظيفه لقوتها في ممارسة عنفه (القوة العنيف أو العنف القوي)، والعنيف يقابل هذا العنف غير الخالص بعنف خالص فيجهل ويظلم. لذلك يكون أذى الدولة بلاء أي «أذى نسبي يندفع» برفع شره أو تثبيت خيره، صابراً على بلائه

مشتغلا بمجاله الذي لا تضر المنازعة فيه.
ومن أخطاء العنيف أنه ينصرف عن التغيير المجتمعي الأفقي الذي يُلامس وضعه وهو خارج السلطة إلى التغيير السطحي الذي هو مِن اختصاص مَن هو داخل السلطة. فالتغيير الأول تغيير للإنسان وهو الذي يصح أن نسميه بـ»التغيير العميق» لأنه يتوجه إلى المجتمع ليجدد «أخلاقية الإنسان» التي تمده بالمعنى والحياة، بينما الثاني والذي سماه الدكتور طه بـ»التغيير في السطح» أو التغيير السطحي يلتصق بهياكل السلطة ولا يجدد سوى «شرعية المواطنة» معتدا بالهاجس الأمني الذي غرضه الضبط والتحكم. وشتان بين تغيير الإنسان وتغيير الأشياء. ولما كانت القوة فضيلة مشروعة وكان العنف رذيلة مذمومة، فلا يجوز رد العنف بعنفٍ من جنسه أو من غير جنسه، بل يجب دفع العنف بالقوة، ومقاومة عنف الدولة بقوة المجتمع، أي «دفع العنف السياسي بالقوة الاجتماعية، ودفع العنف القانوني بالقوة الأخلاقية، ودفع العنف الاقتصادي بالقوة الروحية» (4).

الإسلام دين الجهاد لا دين العنف

ليس المجاهد هو العنيف، إذ يجتهد المجاهد في مراتب الجهاد حتى يصير علمه «معرفة» وعدله «إحسانا»، متحققا بـ»ميثاق الإشهاد» الـمـُلكي و»ميثاق الائتمان» الملكوتي تحققا وجوديا يؤهله لمقام «الاستشهاد» الذي بفضله يتوصل المجاهد إلى أن يتحقق بالشهادة وجوداً، فيوحد ربه توحيداً وجودياً لا وجود لنفسه معه. آنذاك يصير فقط «استشهاده شهادة مطلقة بوحدانية ربه» (5) تتصل مباشرة بالحالة الملكوتية السابقة على الوجود. كما أنه بفضل الاستشهاد يتحقق بالائتمان وجودا فلا ينسب لنفسه قدرة على حمل الأمانة بل ولا ينسب حتى ذاته إليه، و»إنما الائتمان وذاته المؤتمنة بيد ربه وحده».

وهكذا فالمجاهد والعنيف لا يلتقيان حياة ولا موتا، فحياة المجاهد الهابيلية الائتمانية لا كحياة العنيف القابيلية الاستعجالية، وكذلك الموت فهي في حق المجاهد «قوة روحية» تكسبه «شهادة وجودية»، لأنها تلحقه بربه وتحيي من يقتدي به، وفي حق العنيف هي «عنف نفسي» يكسبه «شهادة عدمية» لأنه يثبت ذاته بإعدامها، بعدما جُمِّد قلبه وخُدِّر عقله، فاتخذ الناس وسائل لغايته التي هي ذاته. وشتان بين مَن مشروعه الإحياء حيا وميتا ومَن مشروعه القتل حياً وميتاً.

في منهجية دفع العنف

انطلق الدكتور طه في جوابه عن طرائق دفع العنف من ملاحظتين هما:
الملاحظة الأولى: وصيغتها «لا يدفع العنف بالعنف» لأنه فعل نفسي ولأنه غير مبرر قانونياً حتى للدولة، ولوفرة الوسائل التي تغذيه، ونظرا لهيبة الدولة التي يجب أن تمنعها من ترد عنفا بعنف. ناهيك عن كون الدين يحرم الظلم.
الملاحظة الثانية: وهي: «لا يُدفع العنف على الفور»، لأن العنف اعتداء على أخلاق الإنسان وليس فقط على مواطنيته السياسية، مما يعظم من خطورته. فيستوجب حلاً أخلاقياً روحياً يعيد بناء سلم

القيم الإنسانية، في إطار ما يسميه الأستاذ طه بـ»سياسة الكف».

الحل الأخلاقي الروحي المتأني والذي يستحضر آمرية الحق وشاهديته على الخلق، أو قل «النموذج الشاهدي» لمعالجة أدواء العنف في نفوس الشباب المتدين لما فيها من قابلية لتنفيذ العنف نتيجة التربية الأمرية الغليظة التي نشأ فيها أو قل «النموذج الأمري». يتمثل هذا الحل في «طرق اللاعنف في الدعوة» وهي طرق غير عنيفة، وإن كانت تتطلب وقتا طويلا لتؤتي ثمرتها المرجوة منها، ووسائلها ثلاثة مستمدة من القرآن الكريم:

• أدناها «المجادلة بالتي هي أحسن» بالتفكير مع العنيف العاقل في سلوكه من أجل صرفه عن اعتقاد الصواب في اختياره العنف وسيلة للتغيير،

• وأوسطها «الموعظة الحسنة» التي تتضمن المجادلة، ووظيفتها تهذيب النفوس وترغيبها في تحسين سلوكها، وترقيها في إيمانها إلى أن تترك مظاهر العنف، عبر التذكير بالقيم الأخلاقية القاصدة إلى معرفة الله الآمر الحق، باستحضار مقاصد الأوامر والنواهي لا مجرد الأحكام.

• وأعلاها «الحكمة» العملية التي تتضمن الجدال بالحسنى والوعظ الحسن، وتتجاوزهما لأن غرضها إحداث تغيير أخلاقي بالمعنى الواسع للأخلاق اعتقادا واشتغالا، يلامس ماهيته الأخلاقية التي هي كنه إنسانيته، وليس مجرد تغيير سياسي سطحي ومؤقت.

بهذه المنهجية المستمدة من القرآن يمكن للتغيير الأخلاقي العميق أن يخرج الشخص العنيف (أو الجماعة العنيفة) عبر عملية صبر ومصابرة من سلوك «أخلاق العنف» التي هي أخلاق نفسية إلى سلوك «أخلاق اللطف» التي هي أخلاق روحية، وذلك عبر نقله ست نقلات تخليقية متكاملة؛ نقله من الشعور بمِلكيته لنفسه إلى الشعور بائتمانه عليها (الائتمانية)، ومن شعوره بكونه سيداً إلى شعوره بكونه عبداً لله (العبدية)، ومن شعوره بتفوقه على غيره إلى شعوره بأخوته لبني جنسه (الإنسانية)، ومن منازعته لغيره إلى منازعته لنفسه (الاعتراضية)، ومن مواجهة العالم بالأوامر إلى مواجهة الناس بالأخلاق (الأخلاقية)، والانتقال من النظر الأشيائي إلى النظر الأسمائي (6).

وبخصوص وسائل هذا التغيير فتحضر في شكل برنامج أخلاقي أفقي بعيد المدى ينشئ الإنسان نشأة أخرى تخرجه من النظر النفسي الضيق والعنيف الذي ألفه وتمثله ذهنيا، إلى سعة النظر الروحي المتسع واللطيف، الذي سيألفه ويتحقق به، عبر تخلق ائتماني عميق يمكنه من تجديد إنسانيته وتحسين أخلاقه وتقويم سلوكه.

المـراجـع:

1 ـ طه عبد الرحمن، سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2017.
2 ـ سؤال العنف، ص 39
3 ـ ص 70
4 ـ سؤال العنف، ص124
5 ـ سؤال العنف، ص126
6 ـ النظر المتخلق بأخلاق الأسماء الحسنى.

هوامش على كتاب «الإسلام السياسي في الميزان» لحسن أوريد

سعيد مبشور said.mabchour@gmail.com // باحث متخصص في الظاهرة الإسلامية الحركية

قليلة هي الأعمال البحثية التي تناولت بالنقد والتحليل، المنطلقات الفكرية والسياسية، التي قامت على أسسها الحركة الإسلامية المغربية الحديثة، وتفكيك التداخل البنيوي الموجود داخلها بين ما هو سياسي اجتماعي وما هو عقدي دعوي، ومحاولة إيجاد الحدود الفاصلة بين كل ممارسة داخل هذه السياقات على حدة، وتحديد العلاقة الكائنة بين السياسي والدعوي، أيهما يوظف الآخر؟ وإذا كان ثمة صراع وظيفي بينهما، فما السياق الذي يحسمه؟ فضلاً عن ضرورة البحث عن موقع ودور ومساهمة السلطة السياسية في هذا الصراع، خاصة وهي السلطة التي تبني شرعيتها الأقوى على أساس الدين، وتتناوب في ممارستها عملية «التخادم» بين الدين في عمقه التاريخي الروحي المطلق والمقدس، والسياسة في طبيعتها الحربائية القائمة على ركائز المصلحة الدائمة والممكن المتغير.

في كتابه الجديد «الإسلام السياسي في الميزان: حالة المغرب»، والذي يُعد حسب مؤلفه الدكتور حسن أوريد النسخة العربية لكتابه « l'impasse de l'islamisme :cas du Maroc»، يعرض الكاتب إلى العديد من التقاطعات سالفة الذكر، فيحاول إبراز الخطوط الفاصلة بين أدوار الدين والسياسة والدولة، ليعود بنا إلى الأشكال الأولى للصراع بين البنى الاجتماعية التي شكلت ملامح المغرب التقليدي، وبنية الدولة الوليدة التي اتخذت من الحداثة عنوانا لمشروعها السياسي، دون أن تفرط في مرجعيتها الأصلية التي تضمن لها المتكأ التاريخي والديني، وكيف أن هذه الشرعية الدينية شكلت سلاح دولة الاستقلال الفعال في مواجهة طموحات الحركة الوطنية في اقتسام النفوذ ومزاحمة القصر على العرش.

ثلاث شرعيات لدولة واحدة

لقد اعتمدت دولة الاستقلال أساساً على ثلاث شرعيات، إحداها هي شرعية الكفاح الوطني، التي كانت تشترك فيها مع باقي مكونات الحركة الوطنية، حيث شكلاً صفاً واحداً في مواجهة السياسات الاستعمارية، ودافع كل من القصر والحركة الوطنية من خندق واحد عن مشروعية التحرر من الاحتلال، ومن خلالها عن شرعية وجود كل طرف منهما وضرورته لوجود الآخر، وقد ظهرت هذه المعادلة جلية في فترة نفي الملك محمد الخامس، حين اتخذت الحركة الوطنية من رجوع الملك الشرعي عنوانا للنضال من أجل الاستقلال، واستقر في وعي الملك محمد الخامس استحالة الحصول على الحرية دون امتداد شعبي وسياسي يؤطره وعي وطني يسهر عليه رجال الحركة الوطنية الأحرار.

وكان من الجلي إبان فجر الاستقلال، أن يشكل القصر والحركة الوطنية، جسداً واحداً في مواجهة أعباء بناء المغرب الجديد، يتطور أحيانا إلى رؤية «ندية» عبر عنها الزعيم علال الفاسي في خطابه بطنجة سنة 1956، حين قال: «ليس في المغرب من قوة إلا قوات ثلاث: أولا قوة حزب الاستقلال، وقوة جيش التحرير وثالثها قوة القصر، وإذا اعتبرنا جيش التحرير قوة من الحزب وإليه، كانت في المغرب قوتان لا ثالث لهما: قوة حزب الاستقلال وقوة القصر أو العرش».

لكن الكفاح الوطني المشترك، سرعان ما سيتحول إلى نقطة خلاف مركزية بين القصر ومكونات الحركة الوطنية، بعد الاستقلال، إذ ستهيمن فكرة الشراكة في الحكم على القوى السياسية الأساسية ورموزها آنذاك، بينما ستقع تحولات داخل القصر نفسه بوفاة الملك محمد الخامس، وانكماش الدولة إلى مواقع الحفاظ على وجودها الفعلي والتاريخي دون الحاجة إلى اللجوء إلى «شركاء» يمنون عليها فضل «الاستمرار»، وهو الصراع الذي سينتج عنه انقسام طويل الأمد في الحقل السياسي المغربي في عهد الحسن الثاني، إلى نظام سياسي فردي، مغرق في استدعاء التقاليد، وأحزاب وطنية مرتهنة إلى طموحات الاستفادة من ثمار الكفاح والانتصار على الاحتلال الأجنبي من خلال الصعود إلى سدة الحكم.

أما الشرعية الثانية التي اعتمدتها الدولة المغربية الناشئة، فهو ما يمكن أن نسميه بالشرعية الدستورية، بالاستناد إلى خطوتين هامتين، أولاهما كانت في 8 ماي من سنة 1958، بإصدار وثيقة «العهد الملكي»، باعتبارها أول وثيقة ذات طابع دستوري، تحدد طبيعة الملكية في المغرب، ملكية دستورية، والنظام السياسي باعتباره نظاماً تعددياً، قبل أن تتم تزكية هذه الأسس في الدستور المغربي الأول لسنة 1962، والذي قام فيه واضعوه بـ «دسترة» التعددية السياسية، وبالتالي سد الطريق أمام أي إمكانية لهيمنة قوى سياسية بعينها على المجال السياسي، وفتحها بالمقابل أمام إمكانية تأسيس قوى سياسية جديدة، أو بالأحرى شرعنة إنشاء «شركاء» جدد من خارج قوى الحركة الوطنية، والأهم من هذا وذاك هو أن دستور 1962 قد قام بالفعل بتمتيع الدولة بالطابع الديني عبر إقرار نظام إمارة المؤمنين، وهذه المرة باقتراح وإشراف كل من زعيم حزب الاستقلال علال الفاسي، وقائد جيش التحرير عبد الكريم الخطيب.

وهكذا تم تثبيت الشرعية الثالثة، القائمة على أساس ديني، والتي طالما كانت جزءا من بنية النظام السياسي المغربي طوال قرون من الزمن، أولا باعتبار نظام الحكم في المغرب امتدادا للخلافة الإسلامية، إن من حيث كون المغرب أصبح تابعا لها منذ بداية «الفتح»، أو من حيث التجربة الاستثنائية التي أسسها ادريس الأول لدى قدومه إلى المغرب، بإقامته لأول نظام سياسي «إمامي» متمرد على السلطة المركزية في الشرق العربي، ومحافظ في نفس الآن على الأسس التي قامت عليها كل الدول الإسلامية المتعاقبة.

في غضون ذلك تأسس داخل قوى الحركة الوطنية، تيار تمرد على البنية التقليدية للدولة، وناوش السلطة في اختياراتها السياسية، وتبلورت رؤاه في اتجاه تبني التوجه الاشتراكي الذي كان جنينيا آنذاك في المنطقة العربية، وأخذ المسافة تزداد اتساعا بينه وبين الدولة، إلى أن تطورت إلى مواجهة شاملة

ومباشرة، نتجت عنها عقود من الصراع، كان فيها كل طرف يبحث عن الأسباب المؤدية لاجتثاث الآخر، فشكل الدين عنصرا أساسيا في الصراع.

«استحداث التقاليد» لجعل الدين في قلب الصراع

كان المرحوم الحسن الثاني، يلجأ إلى استعمال الدين كلما لاحت الفرصة لذلك، إيماناً منه بقدرة الخطاب الديني على شرعنة أي إجراء قد يتخذه في حق المعارضة، خاصة حينما تعجز الدولة عن مواجهة معارضيها بالحقائق السياسية والوقائع الدستورية، ويبدو معها الخطاب الاشتراكي الناشئ قادراً على استمالة «الجماهير» بشكل حاد، حينها كان «اليسار» يتحول في الخطاب الرسمي المشبع بالرموز الدينية إلى مجموعة من الناقضين للبيعة و«الملحدين» و«المارقين» و«الخارجين عن الجماعة والإجماع».

وكانت الأحزاب الناشئة من رحم المد الاشتراكي العالمي ترفض الخطاب الديني من منطلق أنه وسيلة من وسائل إخضاعها لسلطة الدولة، وتعتبره مناورة للالتفاف على مشروع الدولة الوطنية، وعلى قيم القطيعة الحداثية التي كانت تتأسس عليها ثقافة النخب السياسية والاجتماعية الجديدة في البلاد، في مقابل ما كانت تقوم به الدولة من «استحداث» للتقاليد بحسب تعبير الدكتور أوريد الذي يستقي تعبيره «استحداث التقاليد» من المؤرخ البريطاني «إريك هوبسباوم» الذي يعتبر في كتابه المشترك مع «تيرينس رينجر» والمعنون في ترجمته العربية بـ «اختراع التقاليد»، التقاليد الوضعية «مجموعة من الممارسات تحكمها قواعد ذات طابع طقسي أو رمزي»، شرط أن تكون هذه القواعد «مقبولة علنياً أو ضمنياً»، وأن يكون من بين أهدافها «غرس قيم ومعايير سلوكية معينة من خلال التكرار»، وهو ما يعني في رأي هوبسباوم «التواصل مع الماضي»، لأن هذه الممارسات تحاول فعليا «تحقيق الاستمرارية مع ماض تاريخي مناسب».

ويومئ المؤرخ حسن أوريد إلى أن الدولة في «استحداثها» للطقوس المخزنية، إنما كانت تعبر عن حالة مقاومة لأزمة المشروعية التي كانت تمر بها، ومن خلال هذا التعبير تلجأ إلى الإغراق في الطقوس الرمزية التي تبرز على الخصوص في حفلات التعيين، أو تجديد البيعة، أو المناسبات الوطنية، أو في الظروف التي توافق الخروج بقرارات سياسية كبرى، بما يرسخ شرعية الملكية ويسحب البساط من الأحزاب التي حاولت فرض رؤاها وأساليبها في السيطرة على الدولة.

«البعث الإسلامي» في مواجهة المعارضة «اللائكية»

شكلت الشرعية الدينية مجال صراع استثمرته الملكية بشكل جيد عبر استفادتها من العامل الديني الذي يوفر لها مجالاً للحكم مواز للمجال السياسي، بشكل يضمن لها الانتقال السلس حسب الضرورة من الإطار السياسي المسيج بقواعد الصراع والندية، إلى الحقل الديني مطلق الآفاق والصلاحيات، ما يمنح المؤسسة الملكية مساحات واسعة من الفعل والمبادرة تفتقدها باقي القوى المشاركة في العملية السياسية، وهو ما سيتضح من خلال تبني الدولة لإجراءات «احترازية» ترتكز بالأساس على

إظهار الدولة بمظهر المؤسسة الحامية للدين من «الشيوعية» والحامية للمجتمع من «الانحلال»، في صراعها مع المعارضة اليسارية المتجذرة آنذاك في مختلف الفئات الشعبية، ومواجهتها لمخلفات النزعات الانقلابية التي كان يقودها ضباط ذوو خلفيات قومية ويسارية، وذلك عبر تقنين «احترام» الدين، مثلما كان عليه الأمر في تشريع العديد من العقوبات في حق المخالفين لبعض أحكام الدين، مثل المجاهرين بالإفطار في رمضان، كما تم الشروع في إحداث وهيكلة المؤسسات الدينية الرسمية وإنشاء المعاهد المتخصصة، و»مأسسة» المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية، وتشجيع انتشار المظاهر الدينية في المجتمع جوابا على انتشار الثقافة «اللائكية» كما سماها المرحوم الحسن الثاني في خطابه ليوم 9 يوليوز 1972. (1)

ففي هذا الخطاب الذي يعتبره بعض الدارسين (2) مرجعا لتأسيس الحركة الإسلامية بالمغرب، باعتباره خطاب إعلان السنة التي تليه، سنةً لـ «البعث الإسلامي»، حيث حدد فيه معالم الشخصية المغربية «المحافظة»، وملامح سياساته في مجالات التربية والتعليم والحياة العامة، قبل أن يؤكد في نهاية الخطاب:

«وإذا كنا نعلم أن رحمة الله سبقت غضبه، وأنه سبحانه وتعالى يلهم الخلق حتى يرجعوا إلى الطريق السوي، وإذا كنا نعلم أن الإسلام دين الجماعة وليس دين الفرد، وأن الإسلام قبل كل شيء مبني على التعامل النقي الطاهر في سبيل فلسفة وغزو ومعركة، فلي اليقين أننا سنجعل من سنتنا المقبلة سنة بعث إسلامي.

وأنا أشعر أن كلامي هذا سيجد الصدى الحسن في قلب وذهن كل مغربي، لأنني أشعر وحاستي السادسة تشعر، بأن جميع الناس في حاجة إلى بعث إسلامي وتجديد إسلامي وحركة إسلامية».

وسيتأكد هذا المنحى في نفس السنة بتعيين أحد رموز السلفية الوطنية، وهو الشيخ محمد المكي الناصري، وزيراً للأوقاف والشؤون الإسلامية (3)، أنيطت به مهمة «تديين» الحياة العامة، و»إصلاح» ما أفسدته السياسة والثقافة الجديدة، وهو ما تؤكده شهادات بعض معاصري تلك المرحلة من الإعلاميين (4):

«عام 1973 (...) كانت التلفزة قد أعدت للمناسبة برامج خاصة (بمناسبة الاحتفال برأس السنة الميلادية) أغلبيتها سهرات وحفلات موسيقية منقولة عن قنوات تلفزيونية أوربية، ولكن التدخل القوي لوزير الأوقاف والشؤون الإسلامية الشيخ محمد المكي الناصري إذ ذاك والضغوط التي مارسها على الدوائر العليا أوقفت ما سماها الوزير بالبدعة النكراء».

ومن الإسلاميين جوابا عن دور سياسة البعث الإسلامي التي أشرف عليها المكي الناصري في تعزيز موقع الحركة الإسلامية:

«حينما هاجمت الحركة الماركسية المغربية الدين، حاول النظام المغربي الظهور بمظهر المدافع عن عقيدة الأمة ودينها، وهذا شيء كان منتظراً من نظام حكم المغرب لقرون وفهم جيدا علاقة المغاربة بالدين الإسلامي، فقد صدرت، مثلا، مذكرة تدعو إلى أداء صلاتي الظهر والعصر داخل المؤسسات التعليمية، أي أنه كان هناك تشجيع على التدين، كما تم تشجيع العلماء على لعب دور أكثر فاعلية

في التوعية الدينية، ولم تمانع الدولة في إنشاء جمعيات دينية وحتى مدارس للقرآن الكريم ذات توجه سلفي، وشجعت الزوايا الطرقية، كما سمحت للحركة الإسلامية الناشئة ولرجال التبليغ باستعمال المساجد في أنشطتهم» (5).

الإسلام في مواجهة الإسلاميين

عد حسن أوريد توجه الملكية المتمثل في «استحداث التقاليد» أداة لـ «الضبط» في مواجهة الخصوم، وإذا كانت الفترة الأولى من حكم الملك الراحل الحسن الثاني، قد عرفت استخدام «التقاليد» في إمالة الكفة لصالح الملكية في مواجهة الأحزاب والقوى المتحدرة من الحركة الوطنية، فإن الفورة الإسلامية التي أعقبت نجاح ثورة الخميني في إيران سنة 1979، ستدفع بالدولة إلى شحذ السلاح نفسه في مواجهة موجة الحركات الإسلامية، التي استفادت من الهامش الكبير الذي أتاحه التواجد المتصاعد للدين في الفضاء العام، وحولت «البعث الإسلامي» الذي انتهجته الدولة إلى «حراك» إسلامي منظم وآخذ في الانفلات.

وعلى الرغم من الموقف المغربي الملتبس الذي كان سائدا إبان الثورة الإسلامية في إيران، والعلاقة الخاصة التي كانت تجمع بين شاه إيران محمد رضا بهلوي والحسن الثاني، فقد حرص هذا الأخير على الانفتاح في بداية الأمر على الحكام الجدد لطهران، لأن «المملكة المغربية تقيم علاقات مع إيران وليس مع الشاه»، كما صرح الحسن الثاني نفسه للتلفزة الأمريكية «إي، بي، سي» (6)، ولعل مثل هذا الموقف هو ما حذا بعلماء المغرب المجتمعين في مؤتمرهم السنوي بمدينة وجدة سنة 1979 بحضور مستشار الملك، أحمد بن سودة، إلى إرسال برقية تنويه وإشادة إلى الإمام الخميني، موقعة باسم عبد الله كنون (7)، الأمين العام لرابطة علماء المغرب، يحيون فيها انتصار الحركة الإسلامية في إيران، ويقولون فيها: «إنها لحركة مباركة هذه التي تقودونها بحكمة وتبصر في نطاق البعث الإسلامي والتحرر من الهيمنة الأجنبية التي فرضها الغرب والشرق على الساسة والشعوب العربية والإسلامية».

بل إن رابطة علماء المغرب، أكدت تضامنها مع الخميني حين أضافت: «إننا نؤكد لكم أننا سنبقى مرابطين في خط المقاومة لكل مذهب أو نظام غير إسلامي حتى تتحقق الوحدة الإسلامية وتتحرر فلسطين والقدس الشريف وسائر بلاد الإسلام» (8).

لكن هؤلاء العلماء أنفسهم سرعان ما سيتراجعون عن موقفهم المهادن لثورة الخميني، في فتوى مثيرة (9)، رفعوها إلى الملك الحسن الثاني باعتباره أميرا للمؤمنين، ينقلون فيها إجماعهم على «إدانة الخميني استنادا إلى الكتاب والسنة»، معللين فتواهم بتطاول الخميني «حتى على مقام الملائكة والأنبياء والمرسلين»، وهو ما أكده الحسن الثاني نفسه في الخطاب الشهير الذي كفر فيه الخميني استنادا إلى الفتوى المذكورة.

لقد كان الحسن الثاني مدركا لحجم العداء الذي سيخلق بينه وبين الخميني، خاصة وهو الذي استقبل صديقه الشاه المخلوع وتضامن معه في بداية منفاه مبعدا من إيران، وهو العداء الذي

سينقل أصداءه مدير المخابرات الفرنسية ألكسندر دورمارانش، للشاه نفسه، عارضا عليه مغادرة المغرب وهو يؤكد له: «إن مضيفك الحسن الثاني في خطر، لأن الخميني يمهد لاختطاف أفراد عائلة الحسن الثاني، انتقاما لاستقبالك» (10).

هذا العداء الذي سيتحول إلى مواجهة مفتوحة بين الطرفين، هوجمت خلالها السفارة المغربية بطهران، وفق شهادة للراحل عبد الهادي التازي (11)، وحاول فيها نظام طهران استمالة بعض الإسلاميين، كما اعترف خلالها الخميني بجبهة البوليساريو، واستقبل فيها معارضين للملكية، مثلما حدث مع المعارض الاتحادي الشرس محمد الفقيه البصري الذي نشرت صحيفة الشعب الجزائرية في عددها ليوم 25 مارس 1979، تفاصيل الاستقبال الرسمي الذي خصه به زعيم الثورة الإيرانية، بوصفه ممثلا لحركة التحرير الوطني المغربي، في مهرجان جماهيري أقيم بمدينة قم. (12)

وردّ الحسن الثاني، بتزعم قرار عربي مبكر بضرورة التصدي لنتائج ثورة «الملالي»، وتقديم الدعم اللامشروط للنظام البعثي في العراق وقائده صدام حسين وهو يخوض حرب الخليج الضروس التي امتدت أكثر من ثماني سنوات ضد إيران، كما أن الملك الراحل انبرى كأمير للمؤمنين للدفاع عن أهل السنة في مقابل الخميني صاحب نظرية «ولاية الفقيه» الجامعة لشتات الشيعة، والحاملة لمشروع رآه الحسن الثاني ومعه مختلف الممالك الخليجية خطرا محدقا بـ «العالم السني». (13)

وكان من البديهي أن يكون الإسلاميون بكل أطيافهم في طليعة المتأثرين بالمد الثوري الجديد، فقد كانت ثورة الخميني بالنسبة لشيخ سلفي التكوين مثل محمد الفيزازي: «سفينة نجاة، كان لا بد أن نضع أنفسنا في ذلك المناخ يومها، حيث كان التمظهر بمظاهر الإسلام من قبلُ منعدماً إلا في صفوف العجائز. كانت تلك، إذن، أول مرة نسمع فيها أن أولئك الملتحين يقومون بـ«ثورة» وتقوم لهم دولة، فكنا، إذن، حينها نتظاهر بأننا مغاربة، رغم أن قلوبنا مع إيران، كنا لم ندرك بعدُ البعد الشيعي والبعد العقدي للثورة، كانت هناك أشياء كثيرة لم ندرسها، وأذكر أنني كنت ألتقط إذاعات إيرانية بالعربية موجهة للعالم العربي، بهدف «تصدير الثورة» إلى جل الوطن العربي الإسلامي، وقد كانت هناك عداوة قوية بين الحسن الثاني وآية الله الخميني.. المهم هو أن الثورة الإيرانية تركت، فعلا، بعض البصمات في حياتي». (14)

بل إن الفيزازي لم يرقه نصح العلامة عبد الله كنون له بالابتعاد عن التأثر بالثورة الإيرانية «زرته في بيته وأكلت من طعامه، في سنة 1982 تقريباً، وقد تحدثت معه عن الثورة الإيرانية واشمأزت نفسي عند ذكره للخميني والثورة الإيرانية على أنها شر ومصيبة، فكنت أقول سبحان الله، كيف يفكر هذا الشيخ. لكنْ، في ما بعدُ، تبيَّن لي أنني كنت على خطأ وأن الشيخ عبد الله كنون، رحمه الله، هو من كان على صواب».(15)

ولم تسلم أي من الحركات الإسلامية من هذا التأثر، بل إن إيران سعت إلى خلق تنظيمات وأذرع متقدمة لها في المغرب، وفق ما كشفت عنه محاكمات مجموعات الإسلاميين في 1984، والتي أماطت اللثام عن وجود تنظيم موال لإيران تحت اسم «منظمة الثورة الإسلامية»، ينحدر تنظيميا من مخلفات حركة الشبيبة الإسلامية التي أسسها عبد الكريم مطيع أوائل السبعينيات، وتركز نشاطه في

أوربا، ودخل بحسب ما رشح من اعترافات مجموعة «بلعيرج» المعتقلة سنة 2007، في تنسيق مع حركة «جند الإسلام» أو «الاختيار الإسلامي» التي وإن كانت غير شيعية عقديا، إلا أن غالب أدبياتها اعتمدت على طروحات شخصيات شيعية مثل الشيخ محمد حسين فضل الله والدكتور علي شريعتي.
إلا أن هذه الأجواء، لم تمنع من تأسيس حركتين إسلاميتين نأيتا منذ بدايتهما عن الوقوع في التبعية الخارجية، وهما جماعتا العدل والإحسان التي أسسها الراحل عبد السلام ياسين سنة 1974، والجماعة الإسلامية التي أسسها عبد الإله بنكيران سنة 1981، هاتان الجماعتان اللتان ستشكلان ملامح المشهد «الإسلامي» منذ الثمانينيات وإلى اليوم.

بين «أسلمة الحداثة» و«أسلمة التوازن»

بالنسبة لعبد السلام ياسين، الذي يصفه حسن أوريد بالرافض لكل من الديمقراطية والعلمانية، والذي هو بالمناسبة رافض بشدة أيضاً للعنف، فإنه حاول إرساء نموذج توفيقي بين الخطين التقليدي والعصري بما سماه أوريد بـ «أسلمة الحداثة» في مقابل «تحديث الإسلام»، وفي إطار مواجهة عملية «تنقيح التقاليد» لـ «ترجيح» ميزان الحداثة التي كان يقوم بها الحسن الثاني، خاصة مع وصوله في مرحلة متقدمة من الحكم إلى الاقتناع بضرورة الانفتاح على المعارضة التقليدية، تفاديا للوقوع تحت تأثير الفوضى العابرة للحدود، بفعل ما كان يمثله الوضع في الجزائر من خطر داهم على المغرب مع مطلع التسعينيات، مع دخول البلد الجار في حرب أهلية أحد طرفيها هو حركة إسلامية تم «الانقلاب» على شرعيتها الانتخابية، على الرغم مما قد يكلفه هذا الانفتاح على المعارضة اليسارية من تنازل عن بعض «التقاليد» التي عرف الحسن الثاني كيف يزاوج بينها وبين «حداثة» الوافدين الجدد، دون الإضرار بالجوهر التقليدي للملكية.
لكن عبد السلام ياسين المؤمن بالتدرج من الدعوة إلى الدولة، ترك بحسب أوريد جماعته متأرجحة بين اتجاهين، أحدهما تقليدي منشغل بتأصيل وتثبيت المفاهيم والنظريات، وتمثله مؤسسة المرشد وجيل التأسيس، والثاني سياسي عملي، أو لنقل براغماتي، يمثله الفاعلون على مستوى الدائرة السياسية وجيل الانفتاح على التجارب والأفكار والمتغيرات الجديدة في الحقل الإسلامي، هذان الاتجاهان لم يستطع أحدهما إلى الآن الطفو أكثر من الآخر، فلا تجذر المنهج الأول الذي خطه ياسين ويمثل استمراره المرشد العام للجماعة، بثقله الرمزي والروحي على باقي أعضائها، ولا تحرر الأداء الذي يمثله جيل السياسيين من أبناء الجماعة الذين نجحوا في تشكيل خطاب سياسي يمثل بشكل ما استمرارا لما اعتبره حسن أوريد سعيا من عبد السلام ياسين لـ «أسلمة» الحداثة أو «امتلاكها» عبر القوالب الدينية.
أما تجربة بنكيران، فهي عملية إدماج مبكر لجزء هام من الإسلاميين، في عملية التوازن السياسي التي كان يحرص عليها المرحوم الحسن الثاني، والتي تقوم إحدى ركائزها على عدم الإبقاء على أي طرف معارض خارج «اللعبة»، ولو عن طريق تشجيع إحداث انشقاقات داخله، وهو الأمر الذي مارسه الحسن الثاني مع اليسار قبل الإسلاميين، وإذا كان اليسار قد دخل لعبة السياسة مبكراً بفعل أسبقية

المد الاشتراكي التاريخية وفعاليته، وفرض بذلك على الدولة تطوير أساليب تطويقه كقوة اجتماعية جارفة، والبحث عن توازنات دائمة على الساحة السياسية لفرز نخب بديلة وقادرة على المنافسة أمام الخطابات غير التقليدية، فإن الأمر في حالة الإسلاميين تأخر بفعل تأخر الحركة الإسلامية عن الظهور كمكون اجتماعي وسياسي، وبفعل ظهورها في الآونة التي شهدت قمة الصراع بين الحسن الثاني ومعارضيه، سواء كانوا من داخل قوى اليسار، أو من داخل الجيش بفعل تأثيرات ذات طبيعة اشتراكية وقومية.

وقد شكلت جماعة بنكيران في بدايتها موئلا للرافضين لعنف حركة الشبيبة الإسلامية والتنظيمات المتفرعة عنها، والطامحين إلى ممارسة الدعوة دون التطلع إلى الاستيلاء على الدولة، والنائين بأنفسهم عن القمع الذي واجهت به السلطة معارضيها خاصة في بداية عقد الثمانينيات، وأسست بانخراط هذه الفئات خطا سياسيا «إسلاميا» مخالفا للخط الذي انتهت إليه حركة الشبيبة الإسلامية التي اتهمت على الخصوص بالضلوع في جريمة اغتيال القيادي الاتحادي البارز عمر بن جلون سنة 1975، وإن كان العديد من أطرها الناشئة أعضاء سابقين في خلايا شبيبة مطيع، وشكلت جمعية «الجماعة الإسلامية» مع جماعة العدل والإحسان موقفا موحدا من العمل السري والعنف ومن التعامل مع الخارج، لكنهما اختلفتا في الموقف من النظام السياسي، ففي حين اختارت العدل والإحسان منهج «النصيحة لأولي الأمر» بمنطق المعارضة، كان بنكيران ورفاقه يؤسسون لحركة إسلامية تعمل وفق قواعد الشرعية القانونية بمنطق «الطاعة لأولي الأمر»، وبمراعاة تامة للضوابط والحدود التي تضعها الدولة لكل الفاعلين.

هذا التوجه هو الذي سيقود رفاق بنكيران من المسار الدعوي إلى المسار السياسي، مستفيدين بذلك من آليات التوازن التي فرضت إدماجهم التدريجي في الحقل السياسي، ليصل الأمر بهذه الجماعة إلى لعب دور أساسي في عملية التوازن على ثلاث مستويات، أولها المستوى الديني، حيث ساهمت في تعزيز قدرة الدولة على ضبط الحقل الديني من خلال مزاحمة القوى والحركات العاملة خارج إطار الشرعية، والمستوى الثاني هو ذاك المتعلق بمساهمة مجموعة بنكيران في تأمين عملية «التوافق الديمقراطي» التي أرساها الملك الحسن الثاني باتفاق مع المعارضة التقليدية، وأنتجت دينامية «التناوب التوافقي»، حيث تم السماح لبنكيرن بتأسيس حزب سياسي هو العدالة والتنمية تحت مظلة واحد من رجالات «المخزن» ورموز المقاومة الدكتور عبد الكريم الخطيب، لتتحقق بذلك معادلة تكسير بنية المعارضة المطالبة بالسلطة وتأسيس المعارضة العاملة من داخل بنية السلطة.

أما المستوى الثالث من عملية «الضبط» والتوازن التي شارك في إدارتها رفاق بنكيران من موقعهم الحزبي، فهي تلك المتمثلة في لعب دور الواقي من الصدمات «pare-chocs» عند اجتياح رياح «الربيع العربي» لمحيط المغرب الإقليمي، حيث ساهم الحزب بشكل كبير في امتصاص غضب الشارع المغربي، سواء عبر ترديد أبرز الشعارات التي رددتها جموع المتظاهرين ضمن حراك «20 فبراير»، أو من خلال مبادرة الدولة إلى مباشرة إصلاحات دستورية وإجراء انتخابات تشريعية كانت نتائجها

محسومة مسبقا بفوز الإسلاميين الذين اكتسحوا الشارع العربي، وتبوؤوا مواقع السلطة ومراتب الحكم، وهي قاعدة قاهرة لم يشذ عنها حزب العدالة والتنمية في المغرب.

وبدخوله غمار السياسة من باب تسيير الدولة هذه المرة، يكون حزب العدالة والتنمية قد أسس لتعاقد سياسي جديد، خرجت منه الدولة رابحة بفضل تحقق معادلة جديدة، يمكن أن نسميها إعادة هيكلة الحقل السياسي باستدعاء شريك في الحكم ليس في حقيقة الأمر سوى وجه آخر من وجوه «استحداث التقاليد».

الهوامـــش :

(1): يمكن الاطلاع على النص الكامل للخطاب على الرابط التالي:
http://discoursh2.abhatoo.net.ma/Doc/600.pdf

(2): مقال عبد الله لعماري المنشور على موقع هسبريس بعنوان "نوفمبر شهر الإسلاميين في المغرب".
www.hespress.com/writers/67130.html

(3): "الشيخ محمد المكي الناصري .. وزيرا للأوقاف" مجلة دعوة الحق العدد 149 ويمكن مراجعة نص المقال على صفحة المجلة بالموقع الإلكتروني لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
http://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/3736

(4): حوار مسلسل للإعلامي المغربي محمد بن ددوش مع صحيفة المساء حلقة يوم 26 يوليوز 2011

(5): حوار مسلسل للقيادي الإسلامي المصطفى المعتصم مع صحيفة المساء حلقة يوم 22 يوليوز 2012

(6): حلقة يوم 13 غشت 2011 من حوار مسلسل للإعلامي المغربي محمد بن ددوش مع صحيفة المساء

(7): نفس المصدر

(8): مصطفى العلوي: الأمريكيون يواخذون المغاربة على التهاون - ركن الحقيقة الضائعة بجريدة الأسبوع الصحفي منشور بتاريخ 19 أكتوبر 2014 على رابط موقع الصحيفة الإلكتروني:
http://www.alousboue.com/10243

(9): "فتوى علماء المغرب حول تصريحات الخميني المنافية للعقيدة الإسلامية" مجلة دعوة الحق العدد 206 منشور على صفحة المجلة بالموقع الإلكتروني لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/5347

كما يمكن الاطلاع على موقف الملك الراحل الحسن الثاني من الخميني المبني على الفتوى المذكورة أعلاه في تسجيل لخطاب متلفز يورده موقع اليوتيوب على الرابط:
www.youtube.com/watch?v=b_kF6VfwPmA

(10): مصطفى العلوي: الملكيات في خطر .. نموذج الحرب الأمريكية لإسقاط الشاه - ركن الحقيقة الضائعة بجريدة الأسبوع الصحفي منشور بتاريخ 8 سبتمبر 2016 على رابط موقع الصحيفة الإلكتروني:
www.alousboue.com/30325

(11): حلقة يوم 13 غشت 2011 من حوار مسلسل للإعلامي المغربي محمد بن ددوش مع صحيفة المساء

(12): مصطفى العلوي: الأمريكيون يواخذون المغاربة على التهاون - ركن الحقيقة الضائعة بجريدة الأسبوع الصحفي منشور بتاريخ 19 أكتوبر 2014 على رابط موقع الصحيفة الإلكتروني:
www.alousboue.com/10243

(13): يمكن الاطلاع على تسجيل لحوار للملك الراحل الحسن الثاني مع التلفزيون الفرنسي يوضح فيه موقفه من الحرب العراقية الإيرانية والصراع السني الشيعي، على الرابط:
www.youtube.com/watch?v=tjxCZz0RexA

(14): حوار مسلسل للداعية الإسلامي محمد الفزازي مع صحيفة المساء حلقة يوم 8 يوليوز 2011.

(15): نفس المصدر

(16): شبكة بليرج .. القصة الكاملة، موقع مغرس نقلا عن صحيفة المساء
www.maghress.com/almassae/12378

حوارات

حوار مع المفكر محمد شوقي الزين حول الفكر العربي والمنعرج الهرمنوطيقي

حاوره: المهدي مستقيم *humain-trop-humain@hotmail.fr* // باحث متخصص في الفلسفة

يستعمل مفهوم الهرمينوطيقا للدّلالة على «علم التفسير»، أو «فن التفسير»، وهو مفهوم تشمل معانيه كل العمليات التأويليّة من فهمٍ وتفسيرٍ وشرحٍ وتأويلٍ وترجمة. ويرجع أصل «هرمينوطيقا» حسب الفيلسوف الألماني « هاينز جورج غادامير» (1) إلى «هرمس» «Hermes» رسول الآلهة إلى البشر، والوسيط الذي كان صلة وصل بين تفكير الآلهة وتفكير البشر، حيث كان يزوِّد البشر بما يساعدهم على فهم ما يبلِّغه لهم، كما تحكي الأساطير اليونانية.

أصبحت الهرمينوطيقا في العصور الوسطى منهجا لتفسير وتأويل الكتاب المقدس وأحكامه، وهو مشروع «أنشأه وأداره أباء الكنيسة بوعي منهجي دقيقٍ، وعلى وجه الخصوص عند القديس أغسطين في مؤلفه العقيدة المسيحيَّة.»(2) وقد انطلق التفكير المنهجي والتقني حول الهرمنوطيقا، وأساليب وظروف تفسير وتأويل النصوص مع اللاهوتي «يوهان كونراد دانهاور» وبالضبط سنة 1654.

في القرنين التاسع عشر والعشرين، ستعرف الهرمينوطيقا تطورات مهمة على يد رواد كبار أمثال: شليرماخر، دلتاي، هيدغر، غادامير،هيرش، كارل آوتو أبـل... كما أسهمت الظروف السياسيَّة والاجتماعيَّة التي أعقبت هذه الفترة في تطور هذا العلم، وفي تحديث طريقة عمل سدنته. وبفضل التيار الاصلاحي البروتيستانتي ستعرف الهرمنوطيقا صحوة وانتعاشا جديدين، ما دفع العديد من اللاهوتيِّين إلى العودة إلى المصادر الأصلية لإدراك وفهم معنى تلك النصوص، بعدما تعرضت للتحريف والافساد، على إثر ما عرفته المجتمعات الأوربية من صراعات واضطرابات.

بعد ذلك ستتخذ الهرمينوطيقا بما هي نظرية عامة للتأويل بعدا فلسفيّا، إذ ظهرت مجموعة من الأطروحات الجديدة، أضفت على التأويل أبعادا جديدة أصطلح على تسميتها بالهرمينوطيقا المعاصرة، وهي أطروحات تجتمع حول مبدإٍ أساسيٍّ ينطلق من كون القراءة الواحدة غير كافية للتوصل إلى فهم المعنى الذي يتميز بعدة خصائص منها: الإمكان، والتعدد، والافتراض. ومن ثمة انتقل موضوع التأويل من النص الديني إلى مجالات الفلسفة والنقد الأدبي والعلوم الانسانية. (3)

تعتبر العلاقة مفسر/نص، أهم إشكالية شغلت وتشغل بال فلاسفة الهرمينوطيقا، ويؤكد نصر حامد أبو زيد (4) أن هذه المعضلة لا تخص الفكر الغربي وحده، بل وجدت في تراثنا العربي القديم والحديث على السواء. «هناك في تراثنا القديم، وعلى مستوى تفسير النص الديني (القرآن) تلك التفرقة الحاسمة بين ما أطلق عليه «التفسير بالمأثور» وما أطلق عليه «التفسير بالرأي» أو «التأويل»، وذلك على

أساس أن النوع الأول من التفسير يهدف للوصول إلى معنى النص عن طريق تجميع الأدلة التاريخية واللغوية التي تساعد على فهمه فهما «موضوعيّا»، أي كما فهمه المعاصرون لنزول هذا النص من خلال المعطيات اللغوية التي يتضمنها النص وتفهمها الجماعة. أما التفسير بالرأي أو «التأويل» فقد نظر إليه على أساس أنه تفسير «غير موضوعي» لأن المفسر لا يبدأ من الحقائق التاريخية والمعطيات اللغوية. بل يبدأ بموقفه الراهن، محاولا أن يجد في القرآن (النص) سندا لهذا الموقف، وقد أطلق على أصحاب الاتجاه الأول أهل السنة والسلف الصالح ونظر إلى هذا الاتجاه -غالباً- نظرة اجلال واحترام وتقدير، بينما كانت النظرة إلى أصحاب الاتجاه الثاني –وهم الفلاسفة والمعتزلة والشيعة والمتصوفة- نظرة حذرٍ وتوجس، وصلت في أحيان كثيرة إلى التفكير وحرق الكتب» (5).

تكشف العلاقة تفسير/نص، عن نفسها في التراث العربي الاسلامي، حسب نصر من خلال وجود اتجاهين: واحد يتجاهل المفسر ويلغي وجوده لحساب النص وحقائقه التاريخية واللغوية. وآخر لا يتجاهل هذه العلاقة، بل يؤكدها، على خلاف في مستويات هذا التأكيد وفاعليتها بين الفرق والاتجاهات التي تتبنى هذه الزاوية.

رغم ذلك لا يمكننا تعميق الوعي بذواتنا دون إدراك أهمية ونجاعة جدلية الحوار والإقتباس الآخر المختلف. ومن ثمة انفتاحنا على المنعرج الهرمينوطيقي في الفكر الغربي عله ييسر لنا عملية إضاءة المناطق المعتمة في قراءتنا للنص القرآني، وباقي النصوص الأخرى. ومن أجل الاسهام في ذلك قررنا محاورة المفكر الجزائري محمد شوقي الزين، وهو باحث وأكاديمي جزائري، حاصل على دكتوراه في الدراسات العربية الإسلامية، تخصص فلسفة وتصوف، جامعة بروفونس. وحاصل على دكتوراه ثانية في الفلسفة حول المفكر الفرنسي ميشال دو سارتو، جامعة آكس-مرسيليا. من مؤلفاته: «تأويلات وتفكيكات» (2002)، «سياسة العقل» (2005)، «الثقاف في الأزمنة العجاف» (2013).«الصورة واللغز، التأويل الصوفي للقرآن عند محيي الدين ابن عربي»(2016) وله أيضا ترجمات، منها: «فلسفة التأويل» لـ غادامير، و»ابتكار الحياة اليومية» لميشيل دو سارتو.

هلا حدثنا في البداية دكتور عن مجيئك إلى حقل الدراسات الهرمينوطيقية واهتمامك بالقضايا التي يطرحها؟

جاء الاهتمام بالدراسات الهيرمينوطيقية على خلفية قراءة ابن عربي وإعداد رسالة في الدكتوراه حول فكره الصوفي. جاء الاستفهام في صيغتين: ما موقع ابن عربي من النص القرآني وما موقفه منه؟ أين موقعي من نص ابن عربي وما موقفي منه؟ كان عليَّ أن أجيب عن هذين السؤالين، الموقع من حيث المسافة المعرفية، والموقف من حيث البلورة الأنطولوجية. هل كانت قراءة ابن عربي للنص القرآني عبارة عن تماهٍ تتَّحد فيها الذات العارفة بموضوع المعرفة، أم كانت عبارة عن إجراء في المباعدة الابستمولوجية والتمييز النظري، أي تشكيل مسافة ضرورية يتميَّز فيها الموضوع عن الذات؟ نرى هنا أنَّ الابستمولوجيا تقود حتماً إلى الهيرمينوطيقا، لأن الموقع إزاء النص والموقف منه، يحدّدان الصيغة التي يُقرأ بها هذا النص. هل هي قراءة في شكل «تفسير»، يكتفي بالشرح

والعزل والتمييز والإيضاح والبيان (أي «الموقع»)، أم في شكل «فهم» يجعل الذات العارفة في اتصال مباشر بموضوع المعرفة قصد الإحاطة به والولوج في كينونته (أي «الموقف»). انعكست علاقة ابن عربي بالنص القرآني على علاقتي الشخصية بنص ابن عربي: كيف أقرأ ابن عربي؟ وُفق أية وجهة؟ تبعاً لأي أفق؟ لماذا؟ لأجل ماذا؟ دفعتني هذه التساؤلات، التي كانت مؤرقة، وفي بعض الأحيان محرقة، إلى التعمُّق في مشكلة الفهم وسؤال التأويل: ما هذا الذي نسميه «تأويلاً»؟ بأي معنى ينتظم في مدوَّنة نسميها «الهيرمينوطيقا»، أي مجموعة من القوانين التي يسير وفقها النص، مثلما نتكلم عن قوانين الفكر بالنسبة للمنطق، وعن قوانين اللسان بالنسبة للنحو. يتمتَّع النص بقوانين ضمنية تعمل الهيرمينوطيقا على الكشف عنها وتنظيمها في أطر وسلالم من الرأي والحكم. تتشكَّل الهيرمينوطيقا في معجم منسجم إلى حد ما، يأخذ بالعناية والمعالجة قضايا الترجمة والتفسير والتأويل والفهم والكتابة والقراءة والنص والسياق والاستعارة والرمز والبلاغة والمعرفة والحقيقة، وغيرها من المباحث المتنوّعة التي تشكل كلها أدوات الهيرمينوطيقا ومصطلحاتها الأساسية. عندما نتناول النص بالدراسة، فإننا نأخذ في الحسبان هذه المفاتيح اللغوية والاصطلاحية، نفتح بها أبواب النص، البعض منها موصد بإحكام، والبعض الآخر متواري في شكل ألغاز تتطلّب الاكتناه والحل. نقول لغوياً أن النص هو البيان، أي الأمر الواضح بذاته. لكن في سياقات أخرى، أي في الألسنة المتنوّعة، النص عبارة عن التباس، بدءً من الجذر اللاتيني textus ومعناه «النسيج». تصوير النص نسيجاً يُنبئ عن القيمة الملتبسة، المتشابكة، المتشعبة للنص. لذا، كانت الهيرمينوطيقا بمعجمها الفلسفي والتاريخي في سبر أغوار النص، وفك ما يمكن فكه من الأنسجة المتشابكة في طياته. ثم يغذّي المعجم الهيرمينوطيقي نفسه بنفسه، بأن ندرس معنى الاستعارة في النص، مسألة فهم النص، كيفية قراءة النص، بلوغ الحقيقة في النص، إلخ. تتشكَّل دورة أو استدارة في المعالجة الهيرمينوطيقية تجعل مباحث النص هي نفسها الأدوات التي يُعالَج بها، لأنها بمثابة الرؤية والأداة، أو الحقيقة والمنهج.

كيف تعرِّف الهرمينوطيقا؟ وأين تجد أصولها ومنطلقاتها؟ وما هي رهاناتها الكبرى؟

كما أسلفتُ القول، الهيرمينوطيقا هي قوانين النص الواجب الكشف عنها. فهي «أرغانون» (orga-non) بالمفهوم الأرسطي العريق، بمعنى أداة أو وسيلة في الكشف عن حقيقة النص. لذا، نفترض في الكلمة hermeneutikè وجود فن أو تقنية (technè) من شأنها أن تلعب هذا الدور الاستكشافي

من شأن هيرمينوطيقا الثقافة، ومن مهامها السامية، أن تدفع إلى تصحيحات متعدّدة الجبهات: تصحيح الذات بالتكوين المستمر والمراجعة الدائمة؛ تصحيح الاستعمال حتى لا يرتدّ إلى مجرَّد وظيفة ميكانيكية في استخدام التقنية لأغراض في التهديم والهيمنة.

(heuristique) لحقيقة النص. لكن، لا ينحصر دور الهيرمينوطيقا في «آلية ميكانيكية». فهي عتبة مبدئية، وليست الغاية المفترَضة. تكمن الغاية في الكشف عن حقيقة النص، في استخلاص جوهر النص. لذا، جاءت محاولة غادامير، «الحقيقة والمنهج»، مناقشة طويلة وموثَّقة في الفاصل بين الأداة (المنهج) والرؤية (الحقيقة)، هذه الرؤية التي تنعطف على أبعاد سيكولوجية وأنطولوجية، لأنها تقول صميم الكينونة، تُبرز جوهر ما هو عليه النص. أصول الهيرمينوطيقا عريقة، كانت بادية رسماً ومختفية اسماً، لأنها كانت موزَّعة على القضايا الكبرى في معالجة النص الديني، ومنه النص المقدَّس: مسألة الحرف والمعنى لغوياً في تماثُل أو تناظُر مع مسألة الجسد والروح ميتافيزيقياً، قضية البلاغة والقول الحيّ، مسألة الوحي والتلقي، إلخ. كانت هذه القضايا بمثابة الإطار العام الذي تشكلت فيه الهيرمينوطيقا في مرحلتها الجنينية، أو في رسومها العريقة. لم تظهر اسماً سوى في العصر الحديث مع مجموعة من العلماء، المنتسبين إلى التيَّار البروتستانتي، مثل ماتياس فلاسيوس M. Flacius (1520-1575م) ويوهان دانهاور J. Dannhauer (1603-1666م)، الذين كانت لهم هموم فيلولوجية في قراءة النص الإنجيلي، بناءً على الأسئلة الكبرى التي طرحتها ترجمة مارتن لوثر (1483-1546م) للإنجيل من اليونانية إلى الألمانية. كانت الترجمة هي المحفّز الأساسي في انتظام الهيرمينوطيقا في مدوَّنة أو علم لاحقاً، وعلى وجه التحديد مع فريدريش شلايرماخر F. Schleiermacher (1768-1834م)، عندما تجاوزت الهيرمينوطيقا الإطار الحصري للفيلولوجيا، نحو المجال الواسع للفهم، أي من البُعد الموضوعي في معالجة النص، إلى البُعد السيكولوجي في العلاقة بالنص، انطلاقاً من أحكام أو تصوُّرات مسبقة. كانت الترجمة قضية «بروتستانتية» بالدرجة الأولى، ولم تكن مسألة نقل آلي للألفاظ. كانت تستدعي، علاوةً على ذلك، همّاً تأويلياً يعتني بدراسة المقاطع الغامضة من النص الإنجيلي. طرحت «رسالة في الترجمة» (1530م) التي كتبها لوثر مسألة مهمَّة في تبيان الدور الحاسم للترجمة في سنّ قواعد التأويل، وكيف أنَّ فهم المقاطع الغامضة مهَّد الطريق لما سيُسمَّى بالمتعذّر ترجمته (intraduisible). لذا، وتماشياً مع الروح النظرية التي وضعها لوثر، سيُحدّد شلايرماخر الهيرمينوطيقا على أنها فلسفة الفهم، وأساساً فلسفة «سوء الفهم» أو «عدم الفهم»: نؤوّل عندما نصطدم بعوائق في الفهم، عندما يكون الأفق أمامنا غامضاً. الأمور الواضحة بذاتها لا تحتاج إلى تأويل. نؤوّل عندما نواجه معضلة في الفهم، عندما نكون إزاء ما يتعذَّر ترجمته، وبالتالي ما يستعصي فهمه واستيعابه. هنا يكمن الرهان الأساس للهيرمينوطيقا: تأويل ما يتعذَّر ترجمته، فهم ما يستعصي استيعابه. نجد أنفسنا أمام نصوص عريقة غامضة بالنسبة لمعقوليتنا الراهنة، أو نجد أنفسنا أمام وجود مفعم بالظواهر الشاذَّة والمقفلة (الألم، الشر، العنف). كيف نرتقي إلى مجال ينير لنا السبيل وسط الالتباس في النص والعتمة في الوجود؟ هنا تأتي الرهانات الكبرى للهيرمينوطيقا، في فك الالتباس ومحاولة فهم الوجود. ليست الأمور بالسهلة، لأن إرادة الفهم تصطدم، إما بمعوّقات ذاتية (سوء الفهم، سوء التأويل، أحكام خاطئة، عنجهية أو كبرياء...) وإما بعوائق موضوعية (المسافة بين الحاضر والماضي، الاختلاف بين البنيات الذهنية عبر العصور...).

هل بلداننا العربية اليوم في حاجة إلى الانفتاح على المنعرج الهرمينوطيقي واستثمار مكتسباته والاستفادة من خدماته؟

بلا شك. الثقافة العربية أليفة مجال شكَّل محور رؤيتها اللغوية والتاريخية للنصوص الدينية وهو التأويل. كان التأويل إحدى الأدوات الرئيسية في قراءة النص واستكشاف حقيقته. نماذج المعتزلة وابن رشد مفيدة في هذا المضمار. لكن، لم يكن التأويل بالسعادة التي نظنها. كان له أعداء من بين القراءات الحرفية أو الظاهرية التي تستبعد الزوائد المجازية لتتقيَّد بحرفية ما ينصُّ عليه المكتوب. زادت راديكالية الاحتراس من التأويل بالاعتماد على الآية المشهورة: «وما يعلم تأويله إلا الله» (آل عمران، 7). بحكم أن التأويل يستأثر به الله، فإنه غير متاح للبشر. لكن، على الرغم من هذا الاحتراس، أينعت تأويلات متعدّدة عبر التاريخ لتعطي للنص كل الوجوه الدلالية الممكنة، وإن مالت هذه الوفرة في التأويلات إلى نوع من السجالات (علم الكلام خصوصاً) وأحياناً النزاعات المسلحة أو الاتهامات بالهرطقة. أقول بأن ألفة الثقافة العربية بالظاهرة التأويلية يجعلها أقرب إلى التآلف مع المنعرج الهيرمينوطيقي الذي اكتملت بعض جوانبه مع المنظّرين الحديثين (شلايرماخر) والمعاصرين (هايدغر، غادامير) لمفهوم النص. لم يكتمل التأويل في الثقافة العربية الإسلامية ليرتقي إلى نظام منسجم من المقولات والمصطلحات. ربما الشيء الذي اكتمل نسبياً هو التفسير إلى درجة وضع «علم التفسير». أما التأويل، فكان هامشياً أو مهمَّشاً للاعتبارات التي ذكرتُها من قبل. يمكن للهيرمينوطيقا أن تقدّم عناصر تُكمّل ما نقُص في تاريخية الظاهرة التأويلية في الثقافة العربية الإسلامية. لأن من وجهة نظر النص، أياً كان، فإن التجارب تتشابه في بعض الوجوه. مثلاً، المعاني الأربعة في الإنجيل التي قدَّمها دانته Dante (1265-1321م) وهي المعنى الحرفي (littera) والمعنى الأمثولي (allegoria) والمعنى الأخلاقي (moralia) والمعنى الباطني أو الجفري (anagogia) لها تماثُل بالمعاني الأربعة التي تم استخلاصها من القرآن: كل آية لها ظاهر وباطن وحدّ ومطلع. يمثّل الظاهر بُعد الحرف، والباطن بُعد الفهم والرمز، والحدّ جانب الأخلاق، والمطلع جانب السرّ. بحكم هذا التماثُل في المعاني، فإن التجارب الهيرمينوطيقية، من أي ثقافة كانت، مفيدة في قراءة النص، دون أن ينجرَّ عن ذلك إسقاط أو مغالطة. يكفي أن نعرف بأن الهيرمينوطيقا، بما هي قوانين النص المراد استخلاصها، فهي تبتغي العالمية (universalité). تختلف الممارسات النصية من ثقافة إلى أخرى، لكن قوانين النص هي مشتركة بين الثقافات، تماماً مثلما أن المنطق، بما هو قوانين التفكير الصحيح، مشترك بين البشر.

إذا كانت الهيرمينوطيقا توفر للمجتمعات امكانية قراءة تاريخها الروحي بطرقٍ جديدةٍ ومختلفةٍ عن القراءاتِ السائدةِ والمألوفة، فهل يمكن أن نعتبرها فرصة حاسمة وحقيقيَّة أمام مجتمعاتنا من أجل العودة إلى ذواتنا العميقة والانصات لها بشكلٍ يضعنا أمام أفق تجديدها؟

بالتأكيد. الهيرمينوطيقا مدرسة في إعادة تعلُّم الطريقة التي بها نقرأ ونفهم الموروث الذي ننتمي إليه. هذا الموروث عبارة عن قراءة على قراءات، نصوص داخل نصوص، اجتهادات وتركيبات، تشكيلات وتنميطات، وبالتالي تكمن مهام الهيرمينوطيقا في كيفية غربلة هذا الموروث وتحديد ما هو مناسب

للعصر من الذي أصبح عُملة بالية غير قابلة للتداول. لكن، أكثر من مجرَّد الخضوع إلى الماضي أو جعل هذا الماضي يتحكَّم في الحاضر، يكمن الرهان في جعل الهيرمينوطيقا روح العصر وهو يقرأ جذوره وتاريخه، لأن القراءة هي دائماً هنا والآن، في هذه اللحظة وبهذه الأدوات والتداولات. يعجُّ الحاضر بقوى نشيطة وإرادات فاعلة، والغرض هو توجيه هذه القوى والإرادات نحو أفق واسع، تلتقي فيه وتشترك. على الرغم من اختلاف الحساسيات والأذواق، وتبايُن الآراء والأحكام، فإن المهمة الأولى والأخيرة للهيرمينوطيقا هي «التفاهُم» أو الحوار كما بيَّن غادامير. «نفهم لنتفاهم»، أي أننا نقرأ ونفسّر ونؤوّل من أجل غاية سامية هي الاشتراك حول قيمة أو دلالة. ليس هذا الاشتراك إجماعاً مبتذلاً يُميّع الاختلافات أو يمحو التباينات، لكنه عبارة عن أخلاقية في التعايُش، الطريقة التي نسكن بها العالم (écoumène)، الصيغة التي نرتّب بها هذا العالم ونؤثّثه بالرمز والقيمة. الهيرمينوطيقا هي، قبل كل شيء وبعد كل اعتبار، سؤال «العيش-مع» (Mitsein) الذي يجنّد القضايا الكبرى في الحوار والتسامُح.

هل بامكان الهيرمينوطيقا بما هي مبحثٌ قائمٌ أساساً على الاختلاف في الفهم وعلى الحوار بين الذوات. أن يحُدَّ من العنفِ الممارسِ في بلداننا والناتج عن مرض التفرد بفهم النص المقدس؟

نعم، هذه أيضاً إحدى المهام الكبرى التي تضطلع بها الهيرمينوطيقا: درء العنف والاستئثار الأناني بالحقيقة. بحكم أننا نتحدَّث عن التعايُش، فإن الدور السياسي للهيرمينوطيقا، علاوة على الدرس الفلسفي واللغوي، النضال ضدَّ أشكال الغلبة والهيمنة. إذا كان النص يتيح تأويلات متعدّدة بتعدُّد الرؤى والأذواق والأحكام، فإنَّ أي قراءة ليس لها التخويل الأحادي في الحديث باسم النص، أو ادّعاء بلوغ معناه أو حقيقته. ما تقدّمه كل قراءة هو فهم خاص ومحلي، أي سياقي أو تداولي، لا يتماهى مع المضامين الجوهرية للنص. نعرف الآن سرّ السجالات والنزاعات عبر التاريخ، البعض منها علمي والآخر إكراهي ودموي، وهو أنَّ مزاعم القبض على المعنى تؤدّي حتماً إلى النزاع، لأن كل جزء (تأويل) يزعم التماهي أو المطابقة مع الكل (النص)، ويُشهر أمام الأجزاء الأخرى أسلحة العدوان. لتفادي أن تسقط القراءة في المنطقة المحظورة من الانفراد بالمعنى أو الحقيقة، فإن الهيرمينوطيقا تعلّم النسبية في الأفكار، والسياقية في التشكيل والإنجاز. القراءات هي أبنية أو تشكيلات لنص هو الآخر حصيلة تشكيلات في المبنى وفي المعنى. وبالتالي، كل بناء لا يمكنه أن يتحوَّل إلى معطى جاهز وكأنه ظهر بشكل سحري، دون مقدمات ونتائج. المعطيات هي فقط الصيغة الإسمية التي ننعتُ بها ما هو موجود أمامنا، ما هو معطى لإدراكنا. في حقيقة الأمر، المعطى هو أيضاً بناء، ونلمس المسألة بخطورة (أي بجدّية) في الوحي بالقرآن وتدوينه في الزمن واختلافه في القراءات.

كيف يمكن الوصول إلى المعنى الموضوعي للنصِّ القرآني؟

ما نسميه بالمعنى الموضوعي للنص القرآني هو ربما جُملة التفسيرات التي قدَّمت قراءات تقول على أنها وفيَّة لمبنى النص ولروحه. المعنى الموضوعي لا نصل إليه، ولكن ننطلق منه. المعنى الموضوعي هو، على الأقل، ما يبديه ظاهر النص من دلالات تبدو للوهلة الأولى مفهومة أو مستوعبة، لأنها

مخزونة في لسان نعرف الأبعاد الاشتقاقية والنحوية والبلاغية التي ينطوي عليها. لا نبقى عند العتبة الحرفية، لأنها عتبة ظاهرة، معطاة ببداهتها الحسية (نرى الحرف ونقرأه، نعرف ما يدلُّ عليه...)؛ لكن ننتقل إلى العتبة الباطنة: ما لم يقله الحرف ويمكن استخلاصه بالتأويل والاجتهاد، تبعاً للسياقات التداولية والعصور المتوالية. لا يتغيَّر النص بمبناه، بقدر ما يتغيَّر في مجلاه، بالطريقة التي يتجلَّى فيها للوعي القارئ، بالطريقة التي يتحوَّل في معناه، لأن الحرف يكشف، في ظروف أخرى وتبعاً لتأويلات جديدة، عن إمكانات وإيحاءات. ليست المشكلة إذاً في المعنى الموضوعي الظاهر-بذاته والظاهر-لغيره، لكن بالطريقة التي أرى بها هذا المعنى (الذات)، المجال الذي أرى فيه هذا المعنى (السياق والظرف)، الفضاء الذي أتقاسم فيه هذا المعنى (الاشتراك والمعية). هنا تقوم التداولية بتكميل ما هو أساسي في الهيرمينوطيقا. لا نكتفي بمعرفة معنى الآية في ذاتها (المعنى الموضوعي)، لكن وظائف الآية الآن، في العصر، بالنسبة للذات، إلخ (المعنى التداولي).

هل في طاقة البشر بمحدوديَّتهم ونقصِهم الوصول إلى «القَصد» الإلهي في كمالِهِ واطلاقه؟

كانت هنالك محاولات نظرية محضة في الاقتراب من هذه الصيغة، محاولات أعطيناها أسماء مختلفة للنعت نفسه: عرفان، تصوُّف، غنوصية، هرمسية. فهي أسماء مختلفة لمحاولة واحدة بالمعنى الألماني للكلمة (Versuch) وهي الاقتراب من القصدية الإلهية. جاءت هذه المحاولات في صور الحدس أو الإلهام أو التجربة الباطنية أو الإشراقية. غير أن هذه المحاولات هي، في الحقيقة، ذاتية أو متعالية، تربط صاحب التجربة بذاته أولاً. هذا ما نقرأه مثلاً عند ابن عربي: «كل سفر أتكلم فيه، إنما أتكلم فيه في ذاتي» (الإسفار عن نتائج الأسفار، رسائل ابن عربي)، «فما كانت رحلتي إلا فيَّ ودلالتي إلا عليَّ» (الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، 3/350). السفر أو الرحلة هي تجربة (Erfahrung) أو مغامرة تحتمل المجازفة أو الخطر (Gefahr)، وقد كُتب الكثير عن مجازفات الصوفية، من ذهب بلا رجعة فذهب عقله، ومن قال بالاتحاد أو الحلول، ومن احترق كالفراش في حومه حول الشمعة. إذا كان من المستحيل بلوغ القصدية الإلهية كما هي في ذاتها، فإن الذي نبلغه هو بالأحرى ذواتنا في أبعادها الغائرة أو العميقة. لكن، في صُلب هذا الوصول إلى دائرة الذات، يمكن الحديث عن بلوغ قصدية الحق. القصدية شيء يتوجَّه، والحق يتوجَّه إلى العالم بالخلق، وإلى بعض البشر بالإلهام والوحي. يمكن استثمار فكرة الكاردينال نيكولا الكوزي Nicolas de Cues (1401-1464م) الذي طلع علينا في منعطف النهضة الغربية بنظرية «الجهل العالم» (docta ignorantia) وهي أن الإنسان يصل إلى معرفة الحق في عين جهله به. كانت لابن عربي صيغة مماثلة أخذها عن أبي بكر الصدّيق «العجز عن درك الإدراك إدراك». فالإنسان يُدرك في محض عجزه، أو يعلم في محض جهله.

من هو الجهاز الذي ينتجُ ويُعيد انتاجَ تأويلَ النصِّ الديني في بلداننا؟

لا أعتقد أنَّ ثمة جهازاً واحداً. إن وُجدت أجهزة عديدة فهي متعدّدة الوجوه، تنتمي كلها إلى النظام الفقهي الذي يدبّر رؤيتنا للعالم: هناك مثلا «دار الإفتاء»، و«مجمع العلماء». بعض الأجهزة تحت

سيادة الدولة، والبعض الآخر متحرّر بوجود فرديات منعزلة تؤوّل وتفتي في قضايا تتقاطع أو تتعاند أو تتعارض مع التأويلات الأخرى. بحكم أن الإسلام لم يعرف تراتباً بالمعنى الكنسي الذي ساد في المسيحية، فإن الأحكام والفتاوى تأتي متباينة، أحياناً متعارضة، ولا نعرف إن كان التحرُّر من التراتب الكنسي شيء فيه مزيَّة أم أنَّ الانتظام في جهاز موحَّد من شأنه أن يدرأ الخلافات والسجالات الطاحنة.

هل يمكن أن تُهيّأ للهيرمنوطيقا شروط الانوِجاد ضمن مجتمعاتٍ يسيطرُ عليها ثالوثٌ استبداديٌّ شرس: التجريم (الاستبدادُ السِّياسي)، التحرِيم الديني، التأثِيم (العصبيَّات القبليَّة)؟

كما قلتُ سابقاً، الهيرمينوطيقا، بالإضافة إلى كونها نظرية معرفية في قراءة وفهم النص والواقع، فهي نظرية سياسية في إرساء قواعد التفاهُم، وبالتالي استبعاد كل ما من شأنه أن يميل إلى تسلّط أو ابتزاز أو ترهيب أو هيمنة. تهيء الهيرمينوطيقا أرضية القراءة السليمة والمطمئنة للنص، قراءة هي إمكان نظري وعملي، تختفي منها دواعي القبض على الحقيقة أو قهر القراءات الأخرى. عندما نتحدَّث عن الإمكان، فإننا نتكلم عن الاحتمال، ونستبعد أصلاً الوثوقية واليقين. إذا استعدنا الثالوث الذي تحدثتَ عنه، فإن الهيرمينوطيقا تعلّم: -1 الطريقة الديمقراطية في النقاش والمحاورة، أي نبذ عناصر الاستبداد. الإنسان الكائن الوحيد من بين كل الكائنات الذي له القدرة على الكلام، أي على التعقُّل. الكلام هويته، والكلام تجارته في تبادل الحديث مع أغياره. حظر الكلام على الإنسان تحت وازع القهر والاستبداد هو أساساً نزع إنسانية الإنسان بإلحاقه إلى شرط البهيمة التي لا تتكلم. هوية الإنسان الكلام (التعقُّل)، فله إذاً الحق الطبيعي والثقافي في تطوير الكلام وتنويعه، وجعله مؤسسة سياسية في التعبير والتبادل وصوغ الأفكار والآراء؛ -2 الطريقة العملية في السلوك والمغايرة، أي رفض عناصر التحريم التي تضع للإنسان سياجاً لا يتحرّك سوى من داخله، على شاكلة الدابَّة في حديقة الحيوانات. بحكم أنَّ الإنسان كائن كلامي، يتكلم ويتعقَّل ويفكّر، فإنه كائن يتصرَّف ويفعل ويُنجز وفق مخططات عقلية. وضع الحدود بينه وبين ذاته، بتحريم هذا السلوك أو ذاك، من شأنه أن يعرقل هويته الجوهرية في كونه كائن-من-أجل-الخيار-الحر؛ -3 الطريقة الأنثروبولوجية في الإقرار بالاختلاف والمسايرة، أي استبعاد كل نزوع عنصري يقوم بالمفاضلة بين الأجناس، وكل نزوع قبلي يقوم بالفاضلة بين الأشخاص، تبعاً لانتماء أو ولاء. تُقرُّ الهيرمينوطيقا في الإنسان بالقُدرة المتعالية على صوغ الكلام وتدبير السلوك، وبالتالي إنتاج الأفكار والمواد، أي تجسيد المواهب والعبقريات. تبقى

تنتظم الثقافة في ثلاثة أقطاب تخص الذات والأداة والعالم: الذات أولاً، عبر فلسفة التكوين، حيث أن المهمة الأساسية في هيرمينوطيقا الثقافة توفير أساليب التكوين الذاتي؛ الأداة ثانياً، عبر فلسفة الاستعمال؛ العالم ثالثاً، عبر التصوُّر الممكن تشكيله، يُعبّر عن أشكال التلاقح بين الأفكار والتلاقي بين البشر.

الموهبة هي المعيار الأساس في البناء والتقدُّم (من هنا اتجهت النظرية السياسية الغربية نحو مفاهيم المواطنة والمشاركة الديمقراطية والعدالة)، عندما تميل العصبية القبلية إلى التمييز على أساس الانتماء العرقي (التسلسل العائلي) أو الجهوي (الإقليم الجغرافي) أو السياسي (الولاء الحزبي).

كيف تتعامل دولنا العربيَّة باعتبارها أجهزة إيديولوجية، مع عملية تأوِيل النصوص الدينيَّة؟ ألا تساهم في تسْييج النص الديني وحراسته وتحصينه ضِدَّ كلِّ محاولةٍ نقديَّةٍ حديثة؟
هذا ما حصل بالضبط في التاريخ الفكري ولا يزال فاعلاً اليوم. انتصرت الميول الإيديولوجية على الهموم المعرفية، لأن المسألة انتقلت من البحث المثابر في تنويع وتوسيع دلالات النص من أجل القاسم المشترك وهو التعايش، انتقلت إلى التصلّب والتحصين. هذا ما اصطلحتُ عليه اسم «تصنيم النص» بتحويله من أيقونة (eikôna) هي صورة لأفكار متنوعة ومتعدّدة، إلى أيدولة (eidolon) هي صنم لدلالة أحادية مغلقة. لاحظتُ بأنَّ الأمر انتقل من «صراع التأويلات» (بمفهوم بول ريكور) في أزمنة التنوُّع المذهبي والسجال الكلامي (المعتزلة، الأشاعرة، الماتريدية) وأزمنة التعايش الفكري (المدارس الفقهية والفلسفية والصوفية)، إلى «صدام الأيدولات». نحيا بالفعل أزمنة الأيدولة بتصنيم النص، بما في ذلك القرآن، أي تحويله من إمكان لغوي في اشتقاق أشكال الفكر وأنظمة السلوك، إلى صنم منتصب، أو حصن منيع، يُعبَد لذاته أو يُحرَس لذاته، لا يساهم في تحريك التاريخ أو تنويع الفكر. «الأيقوني»، هو الصورة التي تحيل إلى شيء آخر غيرها، تهيّئ الإنسان لأن يتواصل بالحق والجمال والكمال، لأن يكون إنساناً خالقاً للأفكار والنماذج والمُثُل على صورة الباري الذي أوجده وقال عنه: «خلق الله الإنسان على صورته» (سِفر التكوين، 1، 27-26)، فيتشبَّه بالحق في الخلق والابتكار، وعندما نتحدَّث عن الخلق والابتكار، فإننا نتكلم عن التنويع وعن التوسيع، بأن تكون هنالك أشكال ونماذج متعدّدة، متعايشة، على غرار الحياة نفسها، التي هي تنوُّع وتعدُّد وارتقاء. «الأيدولي»، هو الصورة التي تحيل إلى ذاتها، في محض ماديتها أو حرفيتها، تنغلق على نفسها، تتصلّب وتتجمَّد، إلى أن تصبح صنماً منتصباً، ثابتاً، مضاداً للحياة، عدواً للتغيير والتحريك. أعتقد، وهي فرضية قدمتُها في بعض الدراسات التي دوَّنتُها، أن علاقتنا المعاصرة بالنص أصبحت علاقة «أيدولية»: لا تحرّكه بالقراءة، بل تثبّته بالطقس والعادة؛ لا تأقلمه مع روح العصر، بل تُجمّد روح العصر نفسه وفق أحكام النص الخالية (مثلاً: أنموذج الخلافة الذي له في الذاكرة الإسلامية شُحنة وشجنة، تحوَّل في تطبيقاته المعاصرة، من لدن جماعات مسلحة أو دولة قائمة، إلى «أيدولة» منتصبة، لأنه أنموذج عريق لا يمكنه أن يتكرر، سوى بتصنيمه وتعطيل كل نظرية سياسية تؤمن في حركة المجتمع وارتقاء الدولة في أشكال

يمكن، في سياقنا العربي الإسلامي، التفكير في «هيرمينوطيقا دينية» تعالج المشكلات التأويلية المرتبطة بتفسير النص الديني وتوفر الأدوات المعرفية والبشرية في الاضطلاع بهذه المهمة.

الممارسة السياسية القائمة على الحكم والمعارضة وصناعة القوانين ونقض القوانين ذاتها بالإجراءات القضائية والدفاعية، إلخ). كل ما لا يتنوَّع في الأشكال والسلوكيات، كل ما يُضاد الحركة والحياة، فهو «أيدولي» بالتعريف. وأترك لك الاستنتاج إذا كانت لنا بالفعل الإرادة في نطاقنا الجغرافي والتداولي في تنويع أشكال السياسة ونفخ روح التغيير في أنظمتنا الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والدينية.

أينَ يكمن الفرقُ بين المؤَوِّل كباحث في مجال الهرمينوطيقا بمعناها الفلسفي، وبين رجل الدِّين أو الشارِح المفسر للنصِّ الديني؟

يمكن الحديث، في هذا المقام، عن «هيرمينوطيقيات» (herméneutiques) كما سلّم جون غرايش بذلك في كتابه «شجرة الحياة وشجرة المعرفة: الجذور الفينومينولوجية للهيرمينوطيقا الهايدغرية» (2000)، بقوله: «من يتكلم عن التأويل، يتحدَّث بالضرورة عن صراع التأويلات. إذا كانت هنالك «هيرمينوطيقا» واحدة، فليس من الأجدى الحديث أساساً عن الهيرمينوطيقا، لأن ما معنى التأويل إذا كان مستغنياً عن مقارنة نفسه بالتأويلات المتعارضة؟» (ص12). وجود تأويلات أو هيرمينوطيقيات أمر طبيعي وحاسم بالنسبة لتنويع دلالات النص، وتحقيق مبدأ «العيش-مع» أو «التعايُش»، لأن الهيرمينوطيقيات هي زوايا في الرؤية، أو منظورات؛ كل هيرمينوطيقا ترى النص وتقرأه من زاوية تختلف عن القراءات الأخرى. ليس لأي تأويل رؤية شاملة وكاملة كالرؤية الإلهية ليدّعي بأنه ألمَّ بالنص في كل جوانبه اللانهائية والمطلقة. هذا ادّعاء وكبرياء. حتى أولئك الذين ينادون بنهاية التأويل، أي النهاية التي يصل إليها، أو الحدود التي يتوقف عندها، يعرفون، ضمنياً، أن النص لا تُستنفَد دلالاته، ولا يُقرأ بالصيغة نفسها من عصر إلى آخر، ومن إقليم إلى آخر، من ثقافة إلى أخرى. فهو «الواحد المتعدّد» (أستعمل هنا «أكسيمور» oxymoron أو تناقض ظاهر)، أي النص الواحد بحرفته والمتعدّد بدلالاته، تبعاً لتعدُّد الإرادات القارئة والأزمنة المتتابعة والأقاليم المتفرقة. بهذا المعنى، قراءة النص فلسفياً تختلف عن قراءة النص فقهياً أو لاهوتياً أو تاريخياً، ولا قراءة يمكنها أن تزعم رؤية النص من كل الوجوه. فهي تكمّل القراءات الأخرى، تمنحها جانباً من الأفكار المستخلصة من زاويتها في الرؤية، وتتكمَّل في ذاتها أيضاً بما تجنيه من القراءات الأخرى. العلاقة بينها، بين القراءات والتأويلات، هي ما اصطلحتُ عليه اسم «تآوُل» (على وزن تفاعُل)، بناءً على تحليل كلمة «تقاوُل» أو «عبر-الأقوال» (inter-dits) التي استعملها ميشال دو سارتو في التفكير في العلاقة بين النص وتأويلاته. عندما شقَّ دو سارتو الكلمة «interdit» (المحظور، الممنوع) إلى كلمتين «عبر» (-inter) و«قول» (dit)، فإنه توصَّل إلى أن العلاقة بين التأويلات هي علاقة «حظرية»: تحظر أو تمنع العلاقة بين التأويلات أن يستأثر تأويلٌ واحدٌ بالدلالة الكامنة في النص أو يدَّعي القبض على حقيقة النص. تكمن قيمته في علاقته بالتأويلات الأخرى: يُكمِّلها ويتكمَّل بها. فلا يتفوَّق عليها ولا تتفوَّق عليه. بهذا «التآوُل»، نصل إلى التعايُش، أي إلى الطريقة الديمقراطية في فهم النص والتفاهُم حول موضوعاته وأشيائه. كان صراع التأويلات محتدماً بشكل بارز في الأزمنة القديمة، حيث كان يتراوح بين النقاش الكلامي (سجال الكليات في العصر الوسيط، مثلاً) والنزاع المسلح (الحروب الدينية بين الكاثوليكية والبروتستانتية من أجل الهيمنة الإقليمية والسياسية، مثلاً). عندما

تعدَّى النقاش نحو النزاع المسلح، كان ضروري إذاً أن يتمَّ إيجاد قواعد صورية وعملية في نبذ العُنف ودرء الفتنة، لتكون الهيرمينوطيقا هي تأويلات متعاركة نظرياً وفكرياً، متعايشة عملياً واجتماعياً؛ لأن لا أحد يخرج من جلدته ويتألَّه ليدّعي أنه أدرك المعنى الحقيقي للنص أو أدرك قصدية الإله. هذا الادعاء عبارة عن خبل عقلي واستبداد سياسي أو ديني.

في نظركَ ماهي الشروط التي يجب توفُّرها في الشَّخصِ الذي توُكَلُ له مهمَّة تأويلِ النصوصِ الدينيَّة؟
يمكن اللجوء هنا إلى الفضائل التي عدَّدها مثلا القاضي الإشبيلي أبو بكر ابن العربي (ت. 543هـ/1148م)، وهي: الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة، وهي في جوهرها فضائل أرسطية، مذكورة في «الأخلاق إلى نيقوماخوس». عندما نتحدَّث عن أخلاقية التأويل، فإننا نقصد الخُلُقية (éthique) ولا ننعت الأخلاق (morale). الفارق أساسي وحاسم، لأن في الخُلُق أو «إيثوس» (ethos) هناك الموهبة، المهارة، الفردية في الحكم والتقدير؛ وفي الأخلاق، هناك جانب قسري أو إملائي، لأنها مجموع القواعد الواجب تطبيقها من أجل السير الحسن للسلوك. لربما كان الفرق بين الخُلُق والأخلاق مصطنعاً، كالفرق بين اللسان اليوناني الذي أعطى كلمة «إيثوس» (ethos)، واللسان اللاتيني الذي أعطي كلمة «موراليا» (moralia). هل يمكن إذاً إقامة فارق مصطنع بناءً على تمييز فرنسي محض قام به جيل دولوز؟ كانت هذه مثلاً فكرة طه عبد الرحمن في مقدمة كتابه «سؤال الأخلاق». لكن، فيما وراء الحجج القومية أو الألسنية، تبدو لي فكرة التمييز بين الخُلُق والأخلاق مهمة ابستمولوجياً وعملياً، لأنها تقسيم يحاكي التقسيمات الكبرى بين الكفاءة (compétence) والمهارة (performance)، بين الفردي (individuel) والاجتماعي (social)، بين الخاص (particulier) والعام (général)، إلخ. دون أن نزجَّ بهذه التقسيمات في ثنائيات عقيمة ومتصارعة، لأن في حقيقة الأمر هي متكاملة ومتعايشة، من الأحرى أن نرى فيها صيغتين مختلفين للضرورة نفسها. عندما تتوفَّر في المؤوّل «خُلُقية» ما، فهو يتصرَّف بحُرية في الحكم والتقدير والتقييم، ولا يسير وفق أحكام موضوعة سلفاً، تملي عليه سلوكاً معيَّناً، وتجعل منه «الببغاء» الذي يكرّر الأحكام نفسها. لذا، قمتُ في الفارق بين الخُلُق والأخلاق، بالتمييز بين الاستعمال (usage, use) والتطبيق (application)، بين شيء نستعمله ولنا الحرية في التصرُّف به، وبين شيء نطبّقه بشكل خام ولا نتدخَّل فيه بآرائنا. لكن، هل صحيح أنَّ الاستعمال يقتضي الذاتية والتطبيق يستدعي الموضوعية؟ هذا وهم آخر من الأوهام المعاصرة. بل أرى أن الاستعمال يُعبّر عن فردية وفسحة من الحرية، والتطبيق يُنفي الفردية ويجعل المؤول مجرَّد آلة ميكانيكية في توظيف الأحكام. أن يعبّر المؤوّل عن فرديته في القراءة

تحوَّلت الثقافة من مجرَّد مبحث أو مفهوم إلى منهج أو طريقة في الربط بين المباحث المتنوعة، وأحياناً المتباينة. العلاقة بين الثقافة والتأويل بَدَهية. كل ثقافة، في تعيُّنها التاريخي وتمظهرها الموضوعي، هي تأويل لنصوص سبقتها في الزمن، أو لقضايا تعيشها في الزمن.

والتأويل، لا يعني ذلك أنه يُقحم ذاتيته أو يُدرج عناصر اعتباطية أو انفعالية في أحكامه. عندما ناقش أرسطو الفضائل الإنسانية، فإنه جعل منها فضائل تحت إمرة التعقُّل (phronèsis) أو الحكمة العملية، وليس حصيلة أحكام اعتباطية أو خيالات أو نزوات. ينخرط الخُلُق، ومعه الاستعمال، في المقاربة الفردية للفرونسيس، للتعقُّل العملي والمعالجة اليقظة والنبيهة. لأن في كل الأحوال، عندما نتحدَّث عن المؤوّل، فإننا نتكلم عن شخص يُدلي بدلوه في القراءة، يتحدَّث عن انطباعه من أشياء النص، يعبّر عن زاويته في الرؤية. إذا أردنا تأويلاً موضوعياً على الإطلاق، علينا إذاً اختراع بشر آليين (روبوط) لهم القدرة على تأويل النص بشكل ميكانيكي ومحايد. لكن، هل هذا التأويل بالفعل؟ أي نقل أمين ومحايد لدلالة النص؟ لو كان التأويل ينحصر في نقل أمين ومحايد لدلالة النص، لما كانت هنالك أصلاً صراعات تأويلية في التاريخ، لأنها ستكون كلها متفقة حول دلالة النص، وهذه الاستحالة عينها. لا بدَّ أن يتلوَّن النص بتلوينات القراءات، ولا يشكّل هذا انتقاصاً من قيمته، بل تأقلمه مع روح العصر الذي يتلوَّن به. ما يقوم به المؤوّل، في استعمالاته للنص، هو أساساً أن يقول: ما اللون الذي يتَّخذه النص بالنسبة لروح العصر؟

هل تمكَّن نصر حامد أبو زيد من إعادة تأوِيل النصِّ القرآني بشكل كلي، أي كجزء من التجربة الانسانيَّة الكونيَّة المشتركَة؟

ليست لي الكفاءة اللازمة للحكم على ما توصَّل إليه نصر حامد أبو زيد في إعادة تأويله للنص القرآني. أقول فقط أنه تحلَّى بالحكمة والشجاعة والعفة والعدالة، أي بالخصال أو الفضائل المشار إليها سابقاً، في مقاربته للنص الديني. كان أبو زيد باحثاً رفيعاً من داخل النص الديني وليس من خارجه؛ كان على علم ببنياته ووظائفه، بتاريخيته وأنظمته، لأنه كان ينتمي إلى فضائه بحكم التخصُّص والمعايشة والمسامرة. قدَّم لنا، بلا شك، قراءات جديدة للنص القرآني، بأن عوَّل على القراءة التاريخية والهيرمينوطيقة، وشدَّد على السياقات التداولية، وأبرز الرهانات السلطوية في المتاجرة الرمزية والفكرية بالنص. فهو، إلى جانب محمد أركون ومحمد عابد الجابري، فضيلة من فضائل إعادة قراءة النص بروح العصر ووضع أشيائه («الشيئية النصية» من فكرة بول ريكور) في أمكنتها التاريخية والجغرافية. لا يمكن أن نفصل النص عن قراءاته، لأن كل قراءة هي، كما قلتُ سابقاً، قراءة «هنا والآن»، قراءة بذهنية هذا العصر وليس ذاك، قراءة بأدوات هذا الزمن وليس ذاك، قراءة بإحساسات وإرادات هذا القرن وليس ذاك. ففي كل قراءة، هناك وجه من الزمن يُطلُّ علينا ويوفّر لنا جانباً من روحه وإرادته، قطعة من بِشرته التي تَسمَّى بها بشراً. لذا، فإن تأويلات النص تقول أكثر حركتها ونظام اشتغالها وطريقة قراءتها من أن تحكي النص نفسه. فهي تحكي النص بلا شك، تسرد أشياءه ووقائعه، لكن الأمر الأساس في الهيرمينوطيقا هو الكيفية التي تُقرأ بها النصوص، وعندما نتحدَّث عن الكيفية، فإننا نشير أكثر إلى القراءة منه إلى النص، أي إلى: إرادة القراءة، دواعي السلطة أو الهيمنة، البُعد الرمزي والعلائقي، التشكيلات والتأسيسات، المناورات والتحالفات... بهذا المعنى، ينطبق على هذه المسألة فكرة «سياسة التأويل»، وكل تأويل له سياسته للحقيقة الكامنة في النص، والكيفية التي يُخرج بها هذه الحقيقة، يتداولها، يتاجر بها، يتعارك بها، إلخ. كانت هذه

إحدى الأفكار اللامعة في قراءة أبو زيد للنص الديني، بالاستعانة بنماذج نافذة من التاريخ الإسلامي: المعتزلة وابن عربي.

ينْهَلُ مشروعُكَ الفلسفي من منابع عديدةٍ: ابن عربي، ميشيل دو سارتو، الهيرمينوطيقا، التفكيك، الثقافة، الرواقية، الفلسفة العملية...هل يمكن القول أنَّ هذا التعدُّد راجعٌ إلى نوعٍ من الحذر الابستيمولوجي يحول دون تحوُّلِ المعرفةِ الدقيقةِ إلى سلطةٍ قد تجعل منك مثلا المؤَوِّل الوحيدَ والحقيقي لكتابات ابن عربي أو ميشيل دو سارتو؟

نعم، تعداد المنابع والمباحث ليس تشتُّتاً أو تبعثراً كما قد يُفهم للوهلة الأولى، لكنه سفر في الأفكار، بحث منهوم عن جواهر نادرة. الفيلسوف الحق من يجعل من السفر المنهج والقناعة، قد «يتعثَّر» على شاكلة طاليس بسقوطه في البئر من فرط رفع رأسه لرؤية مصابيح السماء وحِلية الكون، لكن قد «يعثُر» في صلب تعثُّره، بناء على فكرة الجهل العالِم لدى نيكولا الكوزي. قد نتعثَّر، لكن أن نعثر، هذا هو الأساس ومربض التعويل. أقول أنَّ الفيلسوف الحق يسافر في الأفكار، يُنوّع الأطروحات، يطرح الإشكالات، يدوّن المقالات. آخذ على سبيل المثال بول ريكور، الذي سافر عبر مناهج متعدّدة (بنيوية، تحليل نفسي، سيميولوجيا، فينومينولوجيا...)، لكن بمصباح وحيد هو الهيرمينوطيقا. عمل، كما يقول جون غرايش، على جعل التطعيم (la greffe) طريقة في تلقيم هذا المنهج بذاك، من أجل الحصول على ثمار جديدة من العمل الفكري والطرح المفهومي. قام ريكور بدورة واسعة ومشقَّة كبيرة من أجل العثور على بعض الجواهر والحصول على بعض الثمار الجديدة من جرَّاء التطعيم والتلقيم. ألهمتني طريقته في الانفتاح على نماذج عديدة، من فلسفات مختلفة، ومن مباحث متنوّعة. طبعاً ينبغي النضج في الأفكار للوصول إلى صورة مكتملة ومنسجمة من المشروع الفلسفي، ويأتي هذا بالعمل المثابر وبالسير وفق خيط هادي يحكم أوصار المشروع وأجزاء المنظومة الفكرية المراد بناؤها. كذلك، وكما أشرتَ في سؤالك، الغرض هو أيضاً التحلي بالحذر الابستمولوجي، بأن نجعل بيننا وبين الموضوعات التي ندرسها مسافة نقدية حتى لا نتماهى معها ونحوّلها إلى أصنام ثابتة، ونتحوَّل هكذا إلى حراس المعبد. تتطلب المعرفة الدقيقة بالموضوع الورع والتواضع، تستلزم المسافة والتريُّث، تقتضي النسبية والمراجعة، كي لا تتحوَّل إلى سلطة مشينة، تتخلى عن الدور الإيجابي للحكم وتسقط في الدور السلبي للمحاكمة. عشرون سنة قضيتها في قراءة متوازية بين ابن عربي وميشال دو سارتو، ولا أزال أعتقد أن معرفتي بالرجلين، من ثقافتين مختلفتين، لا تزال غير مكتملة، وأقوم بتطعيمهما بمباحث مجاورة تنتمي إلى حقول متنوعة كالرواقية (الدور الحاسم الذي لعبته في المسيحية والإسلام)، التفكيك (التماثُل الكائن بين وظائف الفكر عند ابن عربي ودريدا، مثلاً)، الثقافة (الحقل الأساس الذي اشتغل عليه دو سارتو وجعل منه عتبة كل فكرة دينية أو سياسية أو اجتماعية)، التصوف أو العرفان (المجال المشترك بين ابن عربي الإسلامي ودو سارتو المسيحي)، إلخ. أقول بأن تأويلاتي لهذين الرجلين تنبع كلها من الحرص على تنويع المباحث والمقولات، والذهاب قُدُماً نحو الأمام في سفر مستمر، وعدم الوقوف عند رؤية أحادية تتحوَّل بالتدريج إلى حصن منيع أو سياج مغلق.

تركِّز في كتابك القيِّم «الثقاف في الأزمنة العجاف» الصادر عن منشورات الاختلاف (2014)، على مفهوم الثَّقافة بما هيَّ مفهومٌ كونيٌّ، جامع لكلِّ الاحتمالات التصوريَّة والسلوكيَّة. هل يمكن أن نفهم من ذلك أنه من الأجدَر بنا أن نبدأ بتأوِيل الانسان العربي باعتباره مدخلاً لتحليل النصِّ القرآني؟

رأيتُ بأن الثقافة هي الأمر الجامع والمشترك بين مكوّنات عديدة: السياسة، الدين، الأخلاق، اللغة، الفن. كانت هذه فكرة أرنست كاسيرر الذي جعل من الثقافة الإدغام الشامل لأجزاء مبعثرة. بهذا المعنى، تحوَّلت الثقافة من مجرَّد مبحث أو مفهوم إلى منهج أو طريقة في الربط بين المباحث المتنوعة، وأحياناً المتباينة. العلاقة بين الثقافة والتأويل بَدَهية. كل ثقافة، في تعيُّنها التاريخي وتمظهرها الموضوعي، هي تأويل لنصوص سبقتها في الزمن، أو لقضايا تعيشها في الزمن. الثقافة هي تشكيل عقلي لمقتضيات معرفية وأنطولوجية تمسُّ الإنسان في جوهره اللغوي والتصوُّري. عندما نتحدَّث عن الثقافة بوصفها مجموع الأحكام والقواعد والأعراف والميول والتصوُّرات، فإننا نجعل منها، أساساً، تأويلات الأفراد أو المجتمعات لموروثها الديني والسياسي، ولمعيشها المباشر. أن نتثقف، لا يعني فقط أن نكتسب الأفكار أو المعلومات، من الماضي أو الحاضر، لكن أن نؤوّل ما وصل إلينا من الماضي عبر تراث مثبَّت في أثار مشهودة أو مقروءة؛ وما نحياه في الحاضر من هموم وتحديات. تعمل الثقافة إذاً على إرساء التأويل قاعدةً أساسيةً في فهم الإنسان في السياق العربي الإسلامي بالمقارنة مع موروث يكتسي عنده قيمة رمزية هائلة وهو النص القرآني. معرفة كيف يُشكّل النص القرآني «الثِقاف» المحوري لوعي الإنسان في السياق العربي الإسلامي، هو معرفة كيف تشكَّل هذا النص في التاريخ وبرَّر وجود ثقافة دينية وتأويلية وسياسية بمجرَّد أن تواجد في التاريخ واصطدم بالوعي.

تقصد بالثِّقافْ مجموعُ الأحكامِ والقواعدِ والأعرافِ والميول، التي تحملُ تصوراً معيَّناً للعالمِ وتنقُل معلومة معيَّنة وتتَّصِف بعلم معيَّن، أي أنَّه ينطوِي على ثقافة (مجموع الأفكار والعادات والتقاليد والتصورات التي تنتمي إلى مجتمع معين) هل يكمن القول أنَّ تأويل الثِّقافْ يعَدُّ بمثابة الطريقِ الملَكيِّ نحوَ انتاجِ حداثتِنَا الأصيلة واستدراك تأخرنا التاريخي؟

لا ريب في ذلك. الثقاف هو «مستبطن» الثقافة، مثلما الثقافة هي «مستظهر» الثقاف. الثقاف هو الشيء الذي يعتمل في الوعي، في الواجهة الخفية والخلفية من التصوُّرات والسلوكيات. يمكن مقارنته بمفاهيم أخرى فاعلة في السوسيولوجيا الغربية: مثلاً، النموذج (paradigm) في المعرفة العلمية عند

أن نتثقف، لا يعني فقط أن نكتسب الأفكار أو المعلومات، من الماضي أو الحاضر، لكن أن نؤوّل ما وصل إلينا من الماضي عبر تراث مثبَّت في أثار مشهودة أو مقروءة؛ وما نحياه في الحاضر من هموم وتحديات.

توماس كون، أو القاعدة (rule) عند فتغنشتاين، أو أيضاً العُرف أو السَمت (habitus) عند بيير بورديو. هذه المفاهيم عبارة عن نماذج تقريبية لفهم ما أقصده بالثقاف. ليس الثقاف شيئاً ثابتاً سوى في الظاهر، بالمقارنة مع ثقافة تتحرك وتتطوَّر في التاريخ. فهو يتحرَّك بحركة الأفراد أنفسهم، يوجههم ويتوجَّه بهم. تتوقَّف ديناميته على مدى قدرة الأفراد على الحركة والتنوُّع والابتكار. لذا أعتبر «التراث» ثقافاً يُحدّد نمط تصوُّر وسلوك الأفراد. فهو يتطوَّر إذا تطوَّروا ويتجمَّد إذا تجمَّدوا وعزفوا عن المعرفة والاجتهاد والصناعة. إذا توصَّلنا إلى الوعي بهذا الثقاف الذي نتحرَّك به ونُحرّكه بحركتنا ذاتها، يمكن ساعتها الوعي بضرورة تطوير ثقافتنا واستدراك تأخرنا التاريخي. إذا وضعتُ الثقاف في جانب رؤية العالم (Weltsicht)، فلأنني أقوم بتعديل على مستوى الإدراك المعرفي من الفكرة إلى الصورة، أو من الإيديولوجيا (idéologie) إلى الأيقونولوجيا (iconologie): ليس الفكرة التي نشكلها حول العالم، وإنما الصورة التي نعقدها في الذات حول العالم. من وجهة نظر اصطلاحية محضة، قام أفلاطون بالفصل في «الأيدوس» (eidos) بين الفكرة الناصعة والصورة المقلدة، فأعلى من شأن الأولى، وحط من قيمة الثانية بوصفها إيهاماً أو سيمولاكراً. لكن، إذا أعدنا للصورة وهجها الأيدوسي الذي أقصاه أفلاطون، يمكن أن نكتشف في الصور ما لا ندركه في الأفكار، مع أنَّ بين الصورة والفكرة قيمة متبادلة، آتية من غياهب هذا «الأيدوس» الذي شقه أفلاطون إلى نصفين غير متكافئين. غير أنَّ ثمة ميولاً نظرية تعطي اليوم الأهمية للصورة في تكوين الوعي بالتاريخ، وهذه الصورة ليست فقط شيئاً ملموساً يأخذه الفن بالعناية الجمالية، يمكنها أن تكون صورة عقلية أو صورة خيالية، أو ربما أيضاً صورة جسدية متعلقة بالذاكرة. يأتي الثقاف وثيق الارتباط بالصورة، لما تحتوي عليه من ذاكرة أصلية، وبنية حدسية، وتمثُّل ذهني، إلخ. بشكل ما، الثقاف هو الفضاء البيني، بين الفكرة المجرّدة والصورة الحسية؛ هو تجسيد طيفي لفكرة متعالية، يقول محتويات ومضامين هذه الفكرة المتعالية في الأشكال الثقافية التي تتمظهر فيها.

متى سيحِين موعدُ الحديثِ عن الهيرمينوطيقا كثقافة في مجتمعاتنا العربية؟

لا يوجد موعد لذلك، أو إعلان أو إشعار أو شعار. يكفي العمل والجهد المستمر في الارتقاء بالهيرمينوطيقا إلى ثقافة نظرية وعملية في مجتمعاتنا، بوصفها ممارسة نصية (pratique textuelle). عندما تكون هذه الممارسة النصية بقدر كافٍ من الاحترافية والاستكشافية، وفي درجة عالية من الكفاءة والتعميم، يمكنها أن تصبح وعياً أنطولوجياً بالراهن، بما نحن عليه بالذات. لأن الهيرمينوطيقا لا تنحصر فقط في الطريقة التي تُقرأ بها النصوص، أياً كانت المناهج المطبَّقة أو الوسائل اللغوية والاصطلاحية الموظَّفة. الهيرمينوطيقا هي أيضاً فلسفة عملية ويقظة أنطولوجية كما سماها جون غروندان (Jean Grondin)، أستاذ الفلسفة في جامعة منتريال، وأحد أشهر المتخصصين في الهيرمينوطيقا الحديثة والمعاصرة. فهي لا توفّر الأدوات الاستكشافية في القراءة والتأويل فحسب، لكنها تمنح كذلك قدراً من الوعي الأنطولوجي بالذات، وموقفاً من العالم. في الآونة الأخيرة مثلاً، منذ عقد أو عقدين، أصبحت الهيرمينوطيقا محط اهتمام متنامٍ من طرف القضاء والحقوق (هناك «هيرمينوطيقا قانونية» سليلة التاريخ القانوني الطويل من اليونان والرومان إلى يومنا هذا)، ومن طرف الدراسات السيكولوجية

(هناك «هيرمينوطيقا طبنفسية» في معالجة الأمراض النفسية بالكلام والحوار وإعادة ربط العليل بذاته وبالواقع الذي انفصل عنه، والتخلي التدريجي عن الأدوية والعقاقير). يُمكن، في سياقنا العربي الإسلامي، التفكير في «هيرمينوطيقا دينية» تعالج المشكلات التأويلية المرتبطة بتفسير النص الديني وتوفّر الأدوات المعرفية والبشرية في الاضطلاع بهذه المهمة.

هل بإمكان هيرمينوطيقا الثَّقافة أن تُسهمَ في تشْييد ما تسميه بالأقطاب الثلاثة: فلسفة الاستعمال، فلسفة التكوين، فلسفة تصور العالم؟

هذا ما أسعى إلى تبيانه، وهو أنَّ الثقافة تنتظم في ثلاثة أقطاب تخص الذات والأداة والعالم: -1 الذات أولاً، عبر فلسفة التكوين، حيث أن المهمة الأساسية في هيرمينوطيقا الثقافة توفير أساليب التكوين الذاتي، بأن يتكوَّن الفرد نظرياً وعملياً، ويكون قادراً على رفع التحديات وإنتاج شيء يخلد في الزمن؛ -2 الأداة ثانياً، عبر فلسفة الاستعمال، حيث يكمن الغرض في تبيان أن أشكال الصناعة والابتكار والإبداع ذات أهمية قصوى في كل فلسفة في الثقافة، لأنها تُبرز تجليات الفكر الموضوعي كما سماه هيغل، أو تمظهر الوعي في معطيات تتجسَّد موضوعياً في شكل عبقرية أو موهبة. لا يتعلق الأمر فقط بموهبة لها قيمة جمالية (المتحف مثلاً)، لكن أيضاً بمهارة لها قيمة استعمالية بإنتاج أشياء وتصريفها في الواقع بوصفها صفقات وعُملات تنتفع بها المدينة أو الحضارة وتتطوَّر بموجبها إلى أشكال أرقى من التواجُد في العالم؛ -3 العالم ثالثاً، عبر التصوُّر الممكن تشكيله، يُعبّر عن أشكال التلاقح بين الأفكار والتلاقي بين البشر. يبقى الرهان في كيفية توظيف هذه الرؤية إلى العالم وتصحيحها إذا اقتضى الأمر، لأن الحق يُقال، وهو أنَّ الصراع المحتدم بين الثقافات وأشكال التمثُّل المنحرفة والخاطئة هي كلها حصيلة رؤية عوجاء عن العالم، يتمُّ فيها تصوير الآخر في أبشع النعوت (عنصري أو إرهابي أو همجي، إلخ). إذا كان هنالك شيء يمكن التعليق بشأنه حول ما يُسمى منذ فترة بصراع الحضارات، فهو نتيجة هذا الصراع في التصوُّرات، والرؤية التي تحبكها كل ثقافة حول العالم وكل تمثُّل تعقده في ذاتها حول الآخر. من شأن هيرمينوطيقا الثقافة، ومن مهامها السامية، أن تدفع إلى تصحيحات متعدّدة الجبهات: تصحيح الذات بالتكوين المستمر والمراجعة الدائمة؛ تصحيح الاستعمال حتى لا يرتدّ إلى مجرَّد وظيفة ميكانيكية في استخدام التقنية لأغراض في التهديم والهيمنة؛ تصحيح الرؤية إلى العالم بإعادة توجيهها نحو أشكال راقية من التبادل الرمزي والحوار الحضاري.

الهوامــش :

1 ـ هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، لأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2006، ص61

2 ـ المرجع نفسه، ص64.

3 ـ محمد مستقيم، هرمينوطيقا الباطن، الحلم وتأويله عند فرويد، دار النايا ومحاكاة، الطبعة الأولى 2012، سوريا، دمشق، ص26

4 ـ نصر حامد أبو زيد، اشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي بالاشتراك مع مؤسسة مؤمنون بلاحدود، الطبعة الأولى سنة 2014 (صدرت سابقا تسع طبعات عن المركز الثقافي العربي)، الدار البيضاء، المغرب، ص 14

5 ـ المرجع نفسه، ص15

حوارات.

نور الدين أفايـــــة : أعراض لا يمكن إنكارها من الانحصـــار الفكري في المغــــرب*

ترجمة: عبد الكريم الصواف *abdelkarim.essouaf@gmail.com* // كلية الآداب عين الشق. المغرب

أساتذة الفلسفة المغاربة يحتجون ضد الكتاب المدرسي المعد لتلاميذ المدارس الثانوية، بتقديمه اختصاصاتهم على أنها «مناقضة للإسلام». خطأ تحريري أو أعراض الانحصار الفكري والديني الحقيقي؟ نور الدين أفاية، أستاذ علم الجمال والفلسفة الحديثة بجامعة محمد الخامس في الرباط، يُدلي برأي في الموضوع.

مراجعة الكتب المدرسية الموجهة لطلاب المدارس الثانوية تثير رد فعل قوي من قبل أساتذة الفلسفة. لماذا؟

في الوقع، مراجعة الكتب المدرسية خص مادة واحدة، ما حدث مع «التربية الإسلامية». ذلك قرار سياسي «تنظيف» ومراجعة الكتب المدرسية القديمة التي تحتوي على الفقرات التي لا تتوافق مع توجهات المغرب، ورُفض في الدستور الجديد عام 2011، لتعزيز قيم التسامح والحرية واحترام جميع المعتقدات الأخرى، وكذلك اعتماد قيم حقوق الإنسان. فكان من الطبيعي أن نتوقع انتقادات من طرف أساتذة تدريس الفلسفة ضد بعض الفقرات في دروس يبدو أنها تقلل من الانضباط.

هل هذا خطأ تحريري من مؤلفي هذا المقرر أم عرض من أعراض الانحصار الفكري والديني في البلاد؟

مما لا شك فيه أن مراقبة أعراض الانحصار الفكري في المغرب بسبب استراتيجيات «الإسلام السياسي»، علما أن قوات لا تنزع سلاحها تدافع عن إدماج المغرب في العالم المعاصر. ولكن من خلال قراءة المبادئ التوجيهية التي وضعتها وزارة التربية والتعليم، بشأن تدعيم دروس «التربية الإسلامية» -في البداية أردنا لقب «التربية الدينية»-، وتحرير الكتب المدرسية، يدرك المرء أن هناك جهدا جديرا بالثناء لإبراز المواقف القديمة المعادية للمرأة، المعادية للديانات الأخرى أو الدعوة إلى الجهاد العنيف. الموضوع المثيرة للجدل خص الدرس السادس فقط [أي ما يعادل أول ثانوية في فرنسا] الذي، بعد رفض الأساتذة تمت إعادة النظر فيه بالتأكيد.

من هو ابن صلاح شمس الدين الشهرزوري، مؤلف اشتكى في هذا المقرر؟

نور الدين أفاية: هذا لاهوتي كبير ولد في الموصل (العراق) في سنة 1161 وتوفي في دمشق (سوريا)

في سنة 1245. وهو يعتبر من المقدمات النقدية لابن صلاح، والذي كان يعامل أنواع مختلفة من «العلم» من الأحاديث. ولكن لا بد من تأطير آرائه وعدم تكرار الجدل القديم ذلك بإدراجها في المقرر للمراهقين اليوم.

من الناحية التاريخية، كان التقليد العربي-الإسلامي قائماً على أساس التوازن بين العقل والإيمان والفلسفة والدين، منذ ابن رشد. هل يتعلق الأمر بقضية مُهملة أم مُهددة؟

«إن مسألة العلاقة بين العقل والإيمان غير خاصة بالتقليد العربي الإسلامي». وعلاوة على ذلك، فإن الجدل لا يزال قائما في بعض الدوائر الكنسية في أوروبا وكذلك الولايات المتحدة الأمريكية حول الخلق والانتخاب الطبيعي. مع ذلك، كان ابن رشد في الواقع روح تزوير كبير، من قبل في وقته، «الحقيقة المزدوجة» التي كانت انفتاح الطليعية في مستوى الفكر الأوروبي في ذلك الوقت. هذه المصالحة، في رأيي، ليست قديمة ولا تهديد. لكن النقاش الدائر حاليا في المغرب جزء من عملية طويلة لاستيعاب مبادئ الحداثة، بينما هناك تواصل لإيجاد التركيب الممكن الذي يتجنب التجاوزات والأمراض من نفس الحداثة. تبذل جهود لتفسير مستنير للنصوص المؤسسة للتقليد، والتي لا تزال متجذرة بعمق في تجربة المغاربة، بل إذا تم إحياؤها بقوة و«استغلالها» من قبل الإسلام.

ما مكان الفلسفة في المغرب اليوم؟

توفي ابن رشد في مراكش في 1198. تم قتل صفحة مجيدة من العقلانية والتنوير العربي الإسلامي. تظهر كتابات آلان دي ليبرا (Alain de Libéra) مع بلاغة وسعة الاطلاع، ومساهمة الفلاسفة العرب وخصوصا ابن رشد في تاريخ الفلسفة، - حتى لو «قمعت» وحظرت في معظم الكتب المدرسية للفلسفة في فرنسا وأوروبا! لكن بالنسبة للمغرب فقد سقطت في براثن التقليدية لقرون عدة، وظلت الثقافة المغربية تعتمد على المستودعات الدينية بشكل أساسي. أعيد تقديم الفلسفة من قبل سلطات الحماية [1912-1956] في إطار إقامة النظام التعليمي الفرنسي. بينما كانت مجموعة من الشباب المغاربة المثقفين خلال الثلاثينات والأربعينات من القرن الماضي، بدأت تهتم ببعض التيارات الفلسفية، تحت تأثير كتابات فكر النهضة [حركة الثقافية والسياسية والدينية للنهضة العربية الحديثة] من المشرق [الشرق الأوسط] العربي أو أوروبا. ولكن العمل «المؤسس» للفكر الفلسفي في المغرب هو ما أعلنه محمد عزيز الحبابي [[1922-1993 في كتابه حول الشخص. دراسات في الشخصانية الواقعية [PUF،1954]. انه كان متشبعا بفلسفة إيمانويل منير (Emmanuel Mou-nier) [1905-1950] وهنري ديلاكروا (1873-1937) [Henri Delacroix]. كانت لديه الشجاعة لإثبات هوية «الفيلسوف» في وسط ممانع لهذا الاختصاص. بالإضافة إلى ذلك، عدد قليل من الفلاسفة المغاربة الذين يقدمون أمام الرأي العام على أنهم فلاسفة، بسبب حكم مسبق مرفوض من قبل الحس الجمعي.

عرفت سنوات 1960 ظهور بعض الذاتية المغربية التي تحوم نحو الحداثة. وهكذا سيتم إدخال

حوارات.

نصوص كبار الفلاسفة، التي انتقلت أساسا من خلال اللغة الفرنسية، إلى الحقل الثقافي المغربي. قادة الفكر المغربي المعاصر، لم يجدوا صعوبة في مناقشة واستدماج وجودية جون بول سارتر (Jean-Paul Sartre)، فكر ميشيل فوكو (Michel Foucault)، ماركسية لويس ألتوسير (Louis Althusser)، ونقد رولان بارت (Roland Barthes) (قد درَّس في سنوات 1970 بكلية الرباط)، وتفكيكية جاك دريدا (Jacques Derrida). وتجسد ذلك مع عبد الكبير الخطيبي [1938-2009]، المفكر المغربي البارز، ذو الزخم الفكري والمحادثة والتحاور مع الفلاسفة، الفرنسيين بخاصة.

اليوم، وبعد وفاة عبد الكبير الخطيبي ومحمد عابد الجابري [1935-2010]، وخلفاء آخرين نهجوا نهج أعمالهم، ذوي الانعكاس الفكري الذي تبلور عبر الجامعات المغربية، وشاركوا في المقاومة، والتدريس والكتابة والمداخلات في المناقشات العامة، ضد قوى الانحدار الفكري وجميع أشكال الدوغمائية، دينية كانت أو غير ذلك.

*** نشر هذا الحوار في الأصل في:**

http://www.philomag.com/lactu/breves/noureddine-affaya-des-symptomes-incontestables-dun-renfermement-intellectuel-au-maroc

a f k a r

دراسات

الخطاب الموسيقي المكتوب وإشكاليـــة التأريـــخ

فراس الطرابلسي *firas.musicologue@gmail.com* // جامعة صفاقسن تونس

تمهيد :
إنّ طرح المسألة الموسيقية داخل الإشكاليّة اللغوية لا يزال محلّ إشكال قائم بين مؤيّد ورافض وبين من يُصنّف الممارسات الموسيقية في باب الصّناعات والمهارات فقط ومن يبوّبها ضمن مجال يتّسع للخطاب في مفهومه العام، وهي بذلك تكتسب شرعيّة أن نُطلق عليها «خطابا موسيقيّا» فيه مقوّمات الخطاب اللغوي ولكن بعناصر ومضامين -»غير لغوية» بالمعنى الأدبي- وهي اللحن أو اللحن مع الكلمة معًا، وهي عناصر تتمظهر وتتشكّل باختلاف المجتمعات شأن اللهجات المحليّة المنبثقة عن اللغات الأمّ.

غير أنّ طرح هذه الإشكاليّة رغم ما تثيره من اختلافات يمكن أن نحسم في أمرها بالعودة إلى ما توصّلت إليه المعارف والعلوم في مجاليْ اللغة والموسيقى معًا، إذ أفرزت أنساق الفكر في العلوم الإنسانية اليوم اختصاصا علميّا يجمع بكلّ سلاسة بينها وهو «فيلولوجيا الموسيقى»، أو ما يمكن أن نعبّر عنه بفقه اللغة الموسيقي، باعتباره تزاوجا بين الموسيقى والفيلولوجيا، كنوع من أنواع التطوّر المنهجي لفقه اللغة، الذي هو «علم تاريخيّ غايته معرفة الحضارات الماضية بواسطة الوثائق المكتوبة التي تركت على ذمة الباحثين من أجل فهم تلك الحضارات وتفسيرها.»(1) قصد «الكشف عن القوانين التي تحكم الظواهر اللغويّة بين العصور»(2). «وعليه، فإنّ أيّ عمل موسيقي لا يُعدّ عملا فنّيا، إلاّ إذا كان في علاقة مع تأويل يعتمد الكتابة والخطاب اللّغوي؛ فكلّ كتابة موسيقية تقابلها كتابة لغوية نصّية أو كلامية. كما أنّ النقد والتأويل في فيلولوجيا الموسيقى لهما الدور الأساسي وفي الكثير من الأحيان يعطيان العمل المادّي مظهره الفنّي»(3).

والحقيقة أنّ هذا الطّرح يسمح كذلك بالحديث في فناءِ ما يمكن أن يتفرّع عن اللغة في مفهومها العام من لهجات محليّة بما أنّها تحيل بالضرورة إلى مرجعيّات ثقافية واجتماعية معيّنة، كلٌّ حسب خصوصياته العمرانية والاقتصادية والجغرافية، إذ أنّ هذه العوامل الثلاثة قد تتحكّم بصفة أو بأخرى في تحديد نمط عيش الفرد والجماعة في إطار محدّد، وبالتالي قد تكون مسؤولة عن تحديد ضوابط لطريقة أكله وشربه ولباسه وتفكيره وكلامه وعاداته وفنونه وفق ما تفرضه ضروريات الحياة.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار وجهة النظر الخلدونية من حيث ضرورة أن تكون البداوة سابقة للحَضَر (أنظر: المقدّمة، دار الفجر للتراث، 2004، ص161) باعتبار البداوة هي أصل البشريّة، فإنّ كلّ تحوّل من البداوة إلى أيّ إطار عمراني جديد ينبثق عنها ستنجرّ عنه بالضرورة تحوّلات في المستوى المعيشي والفكري بما تقتضيه ضرورة هذا الانتقال من حال إلى آخر في كلّ المستويات، منها العمراني والنفسي

والاقتصادي وحتى الثقافي. وقس على ذلك في مستوى الهجرات من المجالات العربية داخلها وإليها وما ينجرّ عنها من ولادة لمظاهر جديدة في الحياة قد تنكشف بوضوح في المستوى الثقافي بما هو حامل أساسي لمنظومة الخطاب اللغوي ومنظومات الخطابات الفنية كذلك.

وهو ما يجرّنا للتساؤل عن موقع اللهجات وتمثّلاتها المختلفة، باعتبارها هي صلب علوم الفيلولوجيا وفيلولوجيا الموسيقى كفرع عنها. أليست «اللهجة» هي صُلب منظومة موسيقية معيّنة، وذلك أخذا بعين الاعتبار أنها قد تشترك أو تتشابه فيما بين مناطق جغرافية متباعدة بفعل الهجرات والتنقلات، بما ينسحب على «اللهجة الموسيقية» كتعبير بالنغمات؟، وأفلا يمكن بناءً على ذلك «التّدليل على وحدة الأصل»(4) كما أشار إلى ذلك الباحث القدير «محمّد مختار العرباوي»؟ فتكون الكتابة الموسيقية (باعتبارها لغة) وسيلة لرصد الخرائط الجغرا-موسيقية مستفيدة من التحرّكات الاجتماعية والثقافية التي قد يتغاضى عنها التّأريخ المدوّن؟

انطلاقا ممّا تقدّم يأتي هذا المدخل الذي هو عبارة عن طرح موسيقولوجي ينطلق من استحضار بعض عيّنات من النصوص الموسيقية القديمة التي يمكن من خلالها أن نستنطق خطابا موسيقيّا تاريخيا قد يُحوَّل بسهولة إلى نصّ لغويّ مكتوب بآليّات الخطاب الموسيقي والتحليل. فهل يمكن حقّا لكتابات النصوص الموسيقية العربية في فترة الإسلام (على الأقل) دور في كتابة التاريخ وبالتالي اعتبار هذه النصوص الموسيقية جزءا من مدوّنة الخطاب اللغوي العام الذي يمكن أن نستقطر منه حقائق متفرّدة حول زوايا المشهد التاريخي؟

1 - مسألة التدوين الموسيقي

إنّ مسألة التّدوين (أو التّرقيم) الموسيقي مسألة أساسيّة لإبراز ملامح التّأريخ للموسيقى العربيّة، وذلك بعد تأكّد طرحها لدى «أبو يوسف يعقوب الكندي»(المتوفّ حوالي سنة 874م). ونعود إلى المسألة كلّما توفّرت نصوص جديدة فُكّت رموزها لتعبّر بها عن تمثّل لهجويّ للمضمون الموسيقي قد يكون منتشرا في ربوع مختلفة من المنطقة العربية الإسلامية.

والواقع، أنّ التّدوين الموسيقي نوعان:
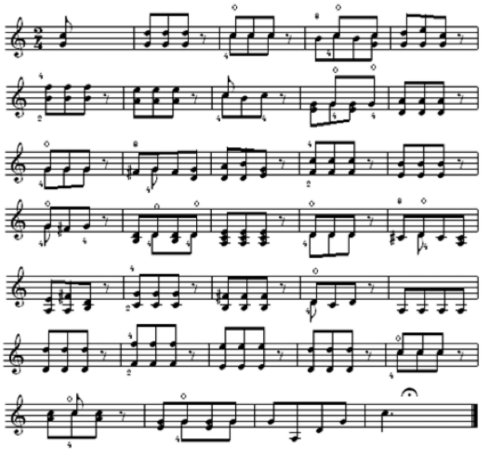
- التدوين الموسيقي الذي ينتج عنه عزف قطعة موسيقية، والذي يسمى في هذه الحالة تأليف موسيقي.
- التدوين الموسيقي الذي يكتب بناء على سماع قطعة موسيقية قد عزفت من قبل ولم تحتج في نشأتها إلى التدوين الموسيقي(5).

ويبدو أن لا النّوع الأول ولا الثاني قد وُجدا صراحة في التّراث الموسيقي العربي القديم: الغنائي والتنظيري على حدّ السّواء(6)، إلاّ في محاولات يتيمة عُثر عليها وحاول بعض الباحثين في العالم العربي فكّ رموزها، وسيأتي الحديث عنها فيما سيتقدّم.

2 - عندما تتيح الكتابة الموسيقية الحديثة فرصة إحياء وممارسة النصوص القديمة

إنّ النّصوص الموسيقيّة القديمة التي وصلت إلينا من النظريين العرب تكاد لا تتجاوز أصابع اليد الواحدة. ونطرح منها فيما يلي نصّا واحدا للكندي(7) كتمرين على آلة العود(8)، حاول الباحث «زكريّا يوسف» فكّ رموزه(9)، إلاّ أنّه أنتُقد في طريقة ترجمته للكتابة الحديثة بشدّة(10):

2-1 النموذج الأوّل: أبو يوسف يعقوب الكندي



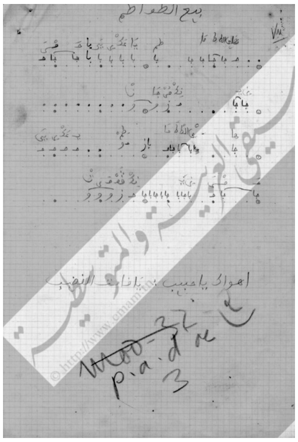
رسم1. تمرين للضرب على العود للكندي

فكيف يمكن تدوين الموسيقى العمليّة وهي التي يعتريها تحوّل متواصل -كما يقرّ بذلك «الحسن الكاتب»(11)- وعجزت نظريّة الأرموي عن احتوائها كليّا؟ فالمسائل النّظريّة تعتمد على الثابت العلمي في حين أنّ الموسيقى تخضع لضوابط وظروف جانبيّة أخرى أشار إليها «الحسن الكاتب» في طرحه وتتحدّث عنها اليوم بإسهاب العلوم الحديثة وأبرزها السيميولوجيا.

ولكن رغم ذلك فإن مبادرة «زكريّا يوسف» تُعتبر طلائعيّة من حيث أهمّيتها في استنطاق المدوّنة الموسيقية القديمة التي كانت تعتمد الحروف الأبجدية في تدوين النصوص الموسيقية وظلّت مُبهمة أمام الباحثين نظرا لاعتماد آليّات الكتابة الموسيقية الغربية. ولقد بقي التّدوين الموسيقي العربي معتمدا إلى أوائل القرن العشرين في عدد من الأقطار العربية.

وفيما يلي نسخة من إحدى الوثائق الخاصّة بأغاني بيع الخضر والغلال مكتوبة بطريقة التدوين الموسيقي كما كانت في أوائل القرون الإسلامية الأولى، عثرنا على مجموعة هامّة منها في رصيد الأرشيف الخاص بالمستشرق «البارون رودولف ديرلانجي» في قصر النجمة الزهراء بسيدي أبي سعيد من البلاد التونسية، وهي عبارة عن كلمات موزونة ذات جرس طريف مجتمعة مع لحن بسيط لتجلب عامّة الناس لشراء بعض الخضر، وعادة ما يُكتب التّدوين الموسيقي بالحروف الأبجدية أسفل

النص الشعري. ومن الأهازيج التي عثرنا عليها واحدة عن «الطّماطم»:
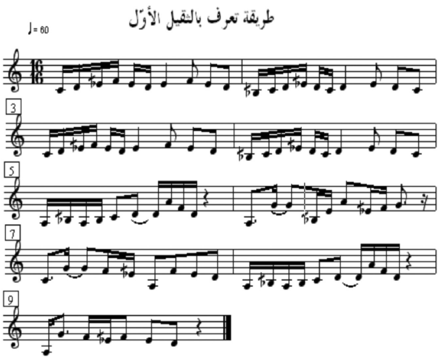


رسم.2 نموذج من أغاني باعة الخضر في تونس مصحوبا
بالتدوين الموسيقي العربي

2-2 النموذج الثاني: صفيّ الدين الأرموي(613هـ-693-هـ)

«يقوم منهج صفيّ الدّين في تدوين الألحان على الكتابة الجدوليّة، وذلك باعتماد جداول تتضمّن أسماء النغمات بالأحرف الأبجديّةـ وتحتها أعداد بالرّقوم الهندية تحدّد عدد أزمنة كلّ نغمة»(13).

ويُعتبر الباحث التونسي محمّد الأسعد قريعة (أستاذ محاضر بالجامعة التونسية) من بين الباحثين الذين يمكن ضمّهم إلى زمرة ممن أخذوا على عاتقهم مبادرة استنطاق المدوّنة الموسيقية القديمة وبخاصّة تلك المتعلّقة بصفيّ الدين الأرموي. ولقد تناول نموذجا من الألحان التي صاغها الأرموي على الثقيل الأوّل مترجما إيّاه من كتابة موسيقية جدوليّة بلغة الأحرف والأرقام إلى كتابة موسيقية تحاكي ما توصّل إليه العقل البشري في القرن الحادي والعشرين. وهو ما يظهر في الرسم الآتي:



رسم.3 نموذج لتدوين الألحان لدى صفيّ الدين الأرموي

والجدير بالتنويه أنّ الدّساتين (مواضع الأصابع على آلة العود) كانت من بين ما يعتمده النّظريّون لتحديد النّغم واستخراج الأدوار، ولكنّنا في المقابل نصطدم بحقيقة حينما نتأمّلها نتأكّد من ضرورة عدم إسقاط كلّ المسائل الموسيقيّة تحت باب «العلمي النّظريّ»:

«إنّ بعض الحُذّاق من العازفين كانوا يستغنون عن شدّ دساتين على آلاتهم وذلك لمعرفتهم التّامّة بمواقع النّغمات، ثمّ لعجز الدّساتين-مهما كثُر عددها- على الإحاطة بجميع النّغمات المُحتاج إليها في استخراج الأدوار في مختلف الطّبقات»(15)ممّا يجعل آليّة الكتابة الموسيقية عاجزة دائما عن الإحاطة بتفاصيل الخطاب الموسيقي الذي تتحكّم فيه عوامل نفسية وثقافية وتقنية. وهو ما يجعلنا نتساءل عن مدى تطابق وصدق التدوين الموسيقي مع الممارسة والصّناعة.

من جهة أخرى، وبفعل التراكم الفكري وتحقيقا لما يحتاجه الموسيقي حسب مقتضيات الواقع الفني، تنوّعت أساليب التّدوين وتفرّعت لإيصال الخطاب الموسيقي المقامي وعناصره للمتقبّل، ومن بين ذلك سنتحدّث باختصار في مقاربة «شمس الدين الصيداوي» حول اختلاف النغم.

-3 عندما تتظافر الألوان مع اللغة المكتوبة في بلورة الخطاب الموسيقي

نورد فيما سيتقدّم جدولا أورده الباحث التونسي «أنس الغراب» في أحد أهمّ بحوثه(16)، وهو يوضّح مبدأ الألوان الذي اعتمده «شمس الدين الصّيداوي»(توفّي سنة 1506م) في أرجوزته «كتاب الإنعام في معرفة الأنغام» في علاقة المقامات بالبحور(17)، بحيث تمثّل ألوان البحور درجات انطلاق كلّ مقام، ولا علاقة بين ألوان المقامات الأساسية والفرعيّة(18)، بل الألوان فيها تحدّد درجة الانطلاق(البحور):

Couleur	Modes principaux	Modes dérivés	Les ʾawāzāt	Les buḥūr
Vert *marsīnī*	Rāst	ʿUshshāķ (du Rāst)	Shahnāz (**Zarwakand** et ʾIṣfahān)	*Yekāh*
Rouge	ʿIrāķ	Rahāwī (du Zarwakand)		*Dūkāh*
Bleu azur				*Sīkāh*
Girofle (marron)	Zarwakand	Zankulāh (du Rāst)	Salmak (**Buzurk** et Zankulāh)	*Jārkāh*
Jaune chrysanthème	ʾIsfahān		Nīrūz (**Rāst** et **ʿIrāķ**)	*Penjkāh*
			Hijāz (**Māyā et ʾAbū Salīk**)	
Noir ambre		Māyā et ʾAbū Salīk (de lʿʿIrāķ)	Zarkashī (**Rahāwī** et Ḥsīn)	*Sheshtkāh*
		Buzurk (du Zarwakand)	Kawasht (Nawā et **ʿUshshāķ**)	
		Ḥsīn et Nawā (de lʾIsfahān)		
Bleu				*Heftkāh*
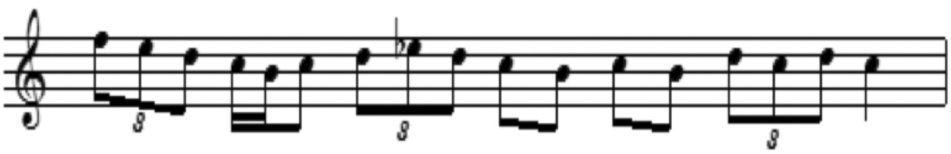
رسم.4 جدول تحديد المقامات بتقنية الألوان (شمس الدين الصيداوي)

4 - عندما تساهم الكتابة الموسيقية في ترميم المشهد التاريخي للموسيقى العربية
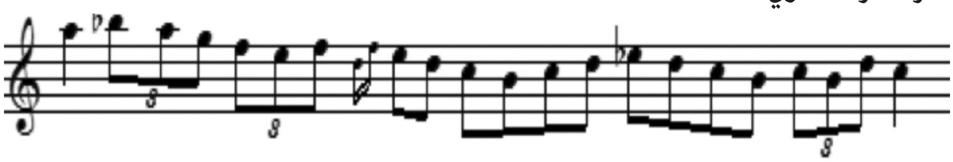
مخطوط «غاية السرور والمُنى الجامع لدقائق رقائق الموسيقى والغناء» لمجموعة من العساكر بالمدرسة الحربية بـ»باردو» والذي تمّ الانتهاء من تأليفه سنة 1872، مخطوطٌ يثير مسائل موسيقية ذات أهمية تتعلّق أساسا بأسماء الطّبوع (أو ما يُعرف بالمقامات) وخصوصيّاتها، وكذلك ببعض القوالب الموسيقيّة التي وردت مقترنة بأسماء لم ندرج على سماعها إلاّ في هذا المخطوط. وما يهمّنا في ذلك هو ما ورد فيه من تدواين موسيقية نادرة لعدد من القطع الغنائية والآلية التي تنتمي لرصيد المألوف التونسي مكتوبة بالكتابة الموسيقية الغربية في وقت مازالت فيه الكتابة الموسيقية العربية معتمدة (كما أشرنا بالنسبة لغناء الباعة).

وما يزيد الأمر أهمّيّة هو ما انتقيناه من هذه التّداوين حول خطاب مقاميّ يُعدّ اليوم مفقودا وضائعا، وهو طَبْعْ (أو مقام) الرَّهَاوِي الذي يبدو أنّه كان دارجا في البلاد التونسية في أواسط القرن التاسع عشر وفُقد في مرحلة موالية لأسباب مازالت مجهولة. ولقد ورد ذكر «طبع الرّهاوي» وتمّت مصاحبته بالكتابة الموسيقيّة الغربيّة لوصف حركاته، وحاولنا بدورنا إعادة رقنها بشيء من الدقّة والحذر نظرا لرداءة وعدم وضوح محتوى المخطوط(19):
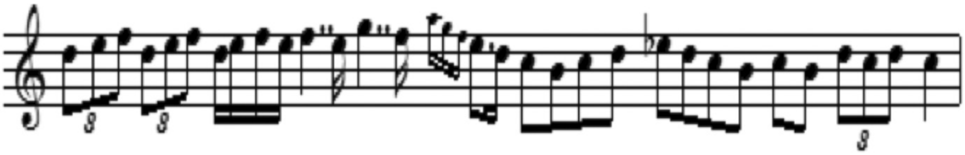
• رهـــــــاوي



• حركة الرهــــــاوي
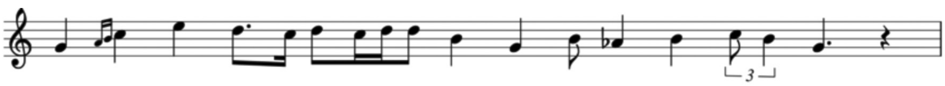


• محيّر الرّهـــــــاوي
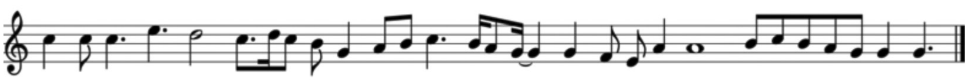


وهو ما يدعونا للوقوف مجدّدا على أهمّية «اللغة» الموسيقية بأساليب كتاباتها المختلفة في استحضار ما كان يُعدُّ مجهولا، وأهميته في ترميم المشهد الموسيقي وإعادة كتابة تاريخ ثقافات برمّتها.

-5 عندما يُساهم خطاب النصّ الموسيقي في إعادة مناقشة قضايا تاريخية كبرى:
نتناول تحت هذا العنوان نصّين موسيقيّين كانا من ثمرات عمل جمعي ميداني لباحثيْن في مجال علم الموسيقى المقارن (MUSIQUE COMPARÉ) هما الرّحّالة الألماني»هانس هلفرتس» والباحث الموسيقي الألماني اليهودي»روبرت لاخمان». نصّان يطرحان لحنا متشابها من خلال عدّة عناصر موسيقية بين جنوب اليمن وبعض قبائل الأمازيغ في شمال إفريقيا وبالتحديد في القطر الجزائري.
إذ «أدرك «هلفرتس» أنّ هذا التشابه لم يَحدُث عن اتفاق مسبق فقال: ومثل هذا التشابه يُحتّم على المرء افتراض وجود علاقة حميمة ما بين الأمازيغ والعرب الجنوبيين، فالسّمات التي بدت لي في الموسيقى العربية اليمنية موجودة بعينها في الموسيقى الأمازيغية»(20).

5-1 نص تدوين أغنية بدوية بجبل حراز باليمن.



5-2 نص تدوين أغنية قبايلية بالجزائر.



والطّريف في الأمر أنّ مسألة تقارب العرب والأمازيغ بين جزيرة العرب وشمال إفريقيا مازالت محلّ خلاف إلى حدّ العداوة بين المؤرّخين والمفكّرين، ونحن ندعوهم إلى الاستئناس بالبحوث الموسيقولوجية والجرد الميداني حتّى يتخلّوا نهائيّا عن كلّ تعصّب قد يتلاشى أمام حقائق وبيّنات من مجال جماليّ-علميّ طالما أعتبر على هامش حركة التّأريخ.

خاتمة

تُعتبر هذه الورقات مجرّد ملامسة أوّليّة لنصوص موسيقيّة أوردناها على القراء، باعتبار أنها يمكن أن تكون وثائق ذات أهمّية في الدراسات الخاصّة بفيلولوجيا الموسيقى، أو ما يمكن إقحامه في محور فقه اللغة الموسيقي العربي. وبما أنّ إطار المقال لا يسمح بالمزيد من الخوض والتعمّق في التفاصيل الموسيقية واللّغوية لتحديد أفق الدراسة الموسيقو-فيلولوجية لهذه النصوص لاعتبارات فنية، فإنّ إيرادها في هذا المنبر في شكل طرح إشكاليّ يمكن أن يفتح مدًى أرحب للدّارسين الرّاغبين في العمل على إشكاليّات متجدّدة في مجال العلوم الموسيقية. أليست الموسيقى «لغة» ليّنة تتأقلم مع اختلاف العصور والحضارات والأقوام بما فيها من أدوات بلاغية-إن شئنا- تضمن من خلالها تواصلها وعلى أن تكون شاهدا بالكتابة والبرهان، شاهدا على التاريخ، بل هي تاريخ بعينه.

الهوامــش :

1 بشة (سمير)، «ما الموسيقولوجيا؟»، المركز التونسي للنشر الموسيقولوجي، 2015، http://ctupm.com/?p=371&lang=ar .
2 بشة سمير، نفس المصدر.
3 بشة سمير، نفس المصدر.
4 العرباوي، (محمّد مختار)، اللغة البربرية لغة عربية قديمة، الطبعة الأولى، تونس، دار نقوش عربية، 2012، ص143 .
5 http://www.sama3y.net/forum/showthread.php?t=279046 وقد أشار هنري جورج فارمر في كتابه "مصادر الموسيقى العربيّة" إلى خلو العديد من المؤلفات القديمة حول الغناء، من أيّ إشارات موسيقيّة، إلاّ بعض الأخبار أو التّراجم: أنظر المصادر الخاصّة بالقرن الثالث للهجرة وكذلك بعض مصادر القرن الثالث.
7 وهو ما يؤكّد أنّ التّرقيم الموسيقي لا يحتلّ موقعا هامّا في التّأريخ للموسيقى العربيّة في القرن التّاسع والعاشر.
8 يبدو كما يشير إلى ذلك هنري جورج فارمر أنّ الألحان الخاصّة كان يُتّخذ الحذر الكبير في تدوينا إلى درجة الإهمال، لذلك لا نجد أثرا لنصوص موسيقيّة تترجم بعض الأغاني أو الأناشيد والقصائد:
"لم يكن الموسيقيون يرضون عن فكرة الرّموز، لأنّهم اعتبروا ألحانهم شيئا سرّيّا، وأعني بذلك الناحية العلميّة والعزف أيضاً".
أنظر: فارمر، (هنري جورج)، تاريخ الموسيقى العربيّة، مصر، ترجمة حسين نصّار، مكتبة مصر، بدون تاريخ، ص88.
9 نشير هنا أنّه لم يتسنّ لنا الحصول على النصّ الأصلي للكندي، إذ كان مسعانا يتّجه نحو محاولة إعادة كتابة النصّ الموسيقي بطريقة أخرى أكثر وضوحا مشفوعة بالتفسير بحيث تكون أقرب إلى ذهن القارئ.
10 انتقيناه من كتاب: سنجقدار شعراني، (منى)، تاريخ الموسيقى العربية وآلاتها، بيروت/لبنان، معهد الإنماء العربي، سلسلة الكتب العلمية1، 1987، ص 188 .
11 قائلا: "ولمّا كانت صناعة الموسيقى، وهي الألحان، تنقسم إلى جزئين: جزء علمي وجزء عملي، وجدت أحدهما ألطف من الآخر محلاّ وأعمّ فائدة وأكبر منفعة وأثبت رسمًا وأشرف اسمًا وهو العلمي، ووجدت الآخر أقلّ نفعًا وبـقاءً بإضافته إلى الأوّل، وأكثر تفلّتا وشـــذوذا وأغلاطا وتمويها وأثقل على الحواسّ محملاً". أنظر: الكاتب، (الحسن)، كمال أدب الغناء، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، تحقيق غطاس عبد الملك خشبة، 1975، ص15 .
12 http://archives.cmam.tn/items/show/140
Transcriptions musicales de cris de la rue : de vendeurs de fruits et de quelques éloges aux saints," Archives du Baron d'Erlanger - CMAM, consulté le 24 mars 2016,
13 قريعة، (محمّد الأسعد)، تحقيق الرّسالة الشّرفيّة في النّسب التّأليفية، مجلة البحث الموسيقي، الأردن، المجلّد الرابع، العدد الأوّل، خريف وشتاء 2005، ص 62.
14 أخذ هذا النّصّ الموسيقي من نفس المقال سابق الذكر للباحث محمّد الأسعد قريعة، ص65.
15 قريعة، (محمّد الأسعد)، الرسالة الشرفية: تحقيق وشرح، أطروحة دكتوراه، جامعة روح القدس، لبنان، إشراف لويس الحاج، 2004، ص 4، ص435.
16 GHRAB, Anas, Livre de la générosité dans la connaissance des modes (Edition et traduction), Shams al-Din al-Saydawi, Mémoire de DEA sous la direction de Gérart LE VOT, Université LUMIERE- LYON2, année universitaire 2001-2002,p20.
17 وهي مسألة لم يسبق التعرّض إليها من قبل الباحثين، لذلك تبقى غامضة، بحيث لم نتعرّض إليها من قبلُ إلاّ عند ملامستنا لبحث "أنس الغراب". ولا ندّعي أنّه في إطار بحثنا سعينا لتوضيحها، بل إنّنا نسعى إلى طرح الفكر الموسيقي لدى الصّيداوي لا غير، وذلك بتقديم جملة الاهتمامات التي أتى على ذكرها، لنستنتج منها ملامح التّأريخ للموسيقى العربيّة على عهده.
18 نعرّج هنا على مسألة الألوان التي أوردها الباحث "أنس الغراب"، إذ أنّنا لم نتمكّن من صياغة ترجمة مقنعة لبعض الألوان مثل: Bleu azur و vert marsini و jaune chrysanthème
واكتفينا في المقابل بتقريب الصّورة إلى القارئ بتقديم هذه الألوان بمصطلحات تقليديّة لمعجم الألوان.
19 مخطوط غاية السرور والمنى الجامع لرقائق دقائق رقائق الموسيقى والغناء، المعهد الرشيدي، (نسخة)، ص168 .
20 العرباوي، (محمّد مختار)، اللغة البربرية لغة عربية قديمة، الطبعة الأولى، تونس، دار نقوش عربية، 2012، ص110 .

أزمات الدولة الحديثة المزدوجة

عثمان أمكور / *othmane.amagour@gmail.com* // باحث بمركز مغارب للدراسات في الإجتماع الإنساني

مقدمة :

لطالما عرفت الساحة الفكرية في مختلف أحيازها التداولية تواجد نقاش عميق حول مفهوم الدولة، هذا النقاش بدأ يتم إحياءه مُجدداً داخل الحيز العربي / الإسلامي بفعل الانتفاضات التي شهدتها المنطقة العربية مؤخراً. وهو نقاش تتباين فيه الآراء من حيث طبيعة الدولة وإبراز السمات الموضوعية المحددة لها ومدى تفاعلها مع مفاهيم محايثة لها، كعلاقة الدولة الحديثة بمفهوم الديمقراطية والسلطة والسيادة والعنف والقوة والهيمنة والمجتمع المدني والفضاء العام (..)، وقد نضيف لهذه المفاهيم، مفاهيم أخرى لو نظرنا للأمر داخل الحيز التداولي العربي / الإسلامي؛ حيث نجد أن الدولة تتفاعل كذلك مع مفهوم الحاكمية والخلافة والشرع والاستبداد العادل والبيعة والولاء (..)، ومنه فإن الحفر وراء مفهوم الدولة الحديثة وتجليها في الحيز العربي المعاصر عليه أن يعبر من رافدين اثنين:

الأول هو الرافد الغربي من اجل البحث عن جذور مفهوم الدولة الحديثة ومنطلقاتها ومكوناتها ومعرفة أزماتها الثاوية خلف أنموذجها المعرفي المؤطر لها داخل الحيز التداولي الغربي؛

أما الرافد الثاني فهو الرافد العربي /الإسلامي؛ حيث سيسعى هذا البحث إلى الحفر وراء مفهوم الدولة داخل النسق المعرفي العربي / الإسلامي طامحاً بأن يتلمس بعض بواعث التناقض والهشاشة داخله كذلك، وستسعى هذه الورقة إلى استعمال منهج النقد المزدوج المسؤول بُغية تلمس أزمات مفهوم الدولة في الحيز التداولي الغربي والحيز التداولي العربي المعاصر مُحاولين التعالي على القراءات الجاهزة القائمة على تحيزات معرفية مسبقة تهيكل النقاش والبحث المعرفي؛ محاولين كذلك التعالي على الثنائيات المتقابلة، وسينقسم البحث إلى فصلين اثنين؛ المبحث الأول سيحاول الحفر وراء أزمات مفهوم الدولة في الحيز التداولي الغربي والمبحث الثاني سيروم الحفر وراء أزمات مفهوم الدولة داخل النسق التداولي العربي / الإسلامي.

المبحث الأول: أزمات الدولة الحديثة في المجال التداولي الغربي:

إن مفهوم الدولة المألوف لدى علماء السياسة لا يمكن أن يعزل بسهولة عن التطورات القومية والتنظيمات التي استحدثت في أوروبا خلال الفترة الممتدة من القرن السادس عشر إلى القرن العشرين فأفكار المفكرين الرئيسيين لتلك المرحلة مثل ميكيافيلي Machiavelli وبودان Bodin وهوبز Hobbes وهيغل، وإن كان يرى نزيه أيوبي أن تأثير هيغل كان أكبر وأشد على مفهوم الدولة باعتباره تعبيراً معنوياً عن انتصار الوحدة على الاختلاف، والعام على الخاص، والمصلحة العامة على المصلحة الخاصة (1) إلا أني أرى أن تصور طوماس هوبز الذي جاء في متن كتابه الليفيتان لازال هو

الطاغي والمهيمن على التصور العام الناظم لفلسفة الدولة الحديثة؛ حيث لازلنا نلمس روح الليفيتان سارية ليس فقط في جسم الدولة بل كذلك في عروق كل التنظيمات الحديثة والمعاصرة.

وربما عودتي لليفيتان مرده ملاحظة عميقة للفيلسوف ميشيل فوكو التي اعتبر فيها هوبز هو أول فيلسوف حديث يدخل علاقات الحرب في أسس ومبادئ علاقة السلطة (2)، فخلف النظام، ووراء السلم، وما تحت القانون وعند مولد الإنسان الآلي الذي يكون الدولة، لا توجد عند هوبز الحرب فقط ولكن الحرب المعممة لكل الحروب، تلك الحرب التي تنشر في كل الهيئات وفي كل الأبعاد هي «حرب الكل ضد الكل» حسب تعبير هوبز، ويرى فوكو أن هوبز لا يضع حرب الكل ضد الكل ببساطة عند مولد الدولة ولكن يتبعها (3) فحتى الدولة المتمدنة عندما يغادر المسافر سكناه فهو لا يغادر إلا بعد أن يتأكد من أنه أغلق الباب بالقفل لأنه يعلم جيداً أن هناك حرباً دائمة بين السارق والمسروق.

يتساءل فوكو ما هي إذن هذه الحرب، الحرب التي يصفها هوبز قبل وعند بداية تكون الدولة؟ هل هي حرب القوي ضد الضعيف؟ أم العنيف ضد الخجول؟ أو الكبير ضد الصغير؟ أو المتوحش ضد الراعي المسالم؟ الحرب عند هوبز هي حرب الكل ضد الكل، هي حرب متساوية ولدت من المساواة وتدور في فلك هذه المساواة؛ الحرب هي الأثر المباشر للاختلاف أو في كل الأحوال الاختلاف الغير متكافئ (4) يرى هوبز أن لو وجدت اختلافات كبيرة بين أطراف الصراع فبَدَهي أن تعطل مباشرة الحرب، في المقابل ففي دول التي ينعدم فيها الاختلاف أو يكون هامشياً، في هذه الحالة يمكننا القول أن هناك إمكانية قيام حالة الحرب؛ حيث إن حتى الذي كان ضعيفاً قليلاً بالمقارنة بالآخرين، فإنه في هذه الحالة يكون قريباً كفاية من القوي حتى يعرف أو يدرك أنه قوي كفاية بحيث لا يتخلى عن حقه، إذن الضعيف لا يتخلى أبداً عن حقه.

أما القوي فهو قوي فقط قليلاً من الآخرين فإنه ليس أقل قلقاً وخوفاً من الضعيف، وعليه أن يحتاط جيداً. ومنه يظهر لنا أن التقارب بين القوى هو الذي يخلق لنا الاستقرار. يعتقد الضعيف بأنه ليس بعيداً على أن يكون قوياً مثل جاره، إذن لن يتخلى عن الحرب، ولكن القوي خاصة القوي قليلا على البقية يعرف رغم كل شيء أنه يمكن أن يكون أضعف من الآخر؛ خاصة إذا استعمل ذلك الآخر حيلة أو خدعة أو تحالف الأول رغم ضعفه لا يتخلى عن الحرب والثاني رغم قوته لا يسعى إليها ولكن يبحث عن تجنبها، إلا أنه لا يتفاداها حسب هوبز إلا بشرط وهو أن يظهر أنه مستعد لها وأنه غير مستعد للتخلي عنها وذلك بأن يجعل ذلك الآخر / العدو يشعر بأنه على أهبة الحرب ليجعل الآخر

تقوم هذه الدولة السلطانية الحديثة باستثمار هذه الجماعات الطائفية الوظيفية من أجل أهدافها المحلية أحيانا أو الإقليمية أحيانا أخرى؛ حيث يمكن إيجاد جماعات طائفية عابرة للحدود توظفها الدولة من أجل خلق ضغط إقليمي في المنطقة (إيران نموذجاً).

يشك في قدرته الذاتية فيتراجع عن الحرب، هذه الاختلافات والتفاوتات المتحركة وهذه المواجهات العشوائية والاتفاقية قائم على علاقات القوة، هذه الأخيرة يرى فوكو أنها قائمة على ثلاث عناصر؛ أولها تمثلات محسوبة سلفاً فكل طرف يتمثل قوة الآخر وثانيها تتجلى في تظاهرات فخمة وإرادية تعبر عن رغبتنا في ولوج الحرب وعدم التخلي عنها وثالث تلك العناصر هو استخدام تخويفات متقطعة باعثة للعنف أنا أخاف بان أقوم بالحرب إلى درجة أنني لا أطمئن إلا عندما تخاف أنت بالقيام بالحرب على الأقل أكثر مني، إن ما يتقاطع عند هوبز في حالة الحرب ليست الأسلحة والقوى المتوحشة بالضرورة، ليس هناك من معارك في الحرب البدائية عند هوبز، ليس هنالك دم بالضرورة وليست هنالك جثث. هنالك تمثلات وتمظهرات وتصورات وعلامات كاذبة وعبارات فخمة ومتحايلة، هنالك الخديعة الإرادة المتنكرة والمتضادة، هناك مخاوف مقنعة في تأكيدات؛ أو بعابرة أخرى حسب فوكو هو مسرح للتمثلات المتبادلة. عن ما يميز حالة الحرب عند هوبز حسب فوكو هي الدبلوماسية اللامتناهية في المنافسة وهي بالطبع متساوية لسنا في حرب نحن بالضبط في أسماه هوبز ب «حالة الحرب» التي يمكن أن تلخص بهذا النص «الحرب لا تقتضي المعركة أو المعارك الحقيقية، ولكن في زمن معين أي حالة الحرب تكون إرادة المواجهة في المعارك، مؤكدة بشكل كاف « اذن نوع الزمن هو الذي يحدد الحالة وليس المعركة» (5).

إن كان هوبز يتكلم عن حالة الحرب باعتبارها المحرك الرئيس لبينة اشتغال الدولة فإن ماكس فيبر ربط تعريف الدولة انطلاقاً من وسيلة نوعية خاصة بها، كما هي خاصة بأي تجمع سياسي هذه الوسيلة هي العنف الطبيعي وهي التي تعبر عن مقولة تروتسكي «إن كل دولة تقوم على العنف « فمفهوم الدولة يسقط بغياب ممارسة العنف (6)، غير أن ماكس فيبر يتقدم خطوة إلى الأمام حينما اعتبر أن الدولة لا تقوم فقط بامتلاك العنف ولكن كذلك باحتكاره وفي هذا الصدد يقول ماكس فيبر «إن الدولة هي الجماعة الإنسانية التي تدعي داخل أرض محددة حقها باحتكار العنف الطبيعي المشروع « (7)، انطلاقا من هذا التعريف يظهر لنا جلياً العلاقة التي تربط بين الدولة والعنف، فالدولة حسب فيبر لا تنتج العنف فقط بل من أدوارها أن تحتكره، غير أن للفيلسوف طه عبد الرحمن رأي مغاير لهذا التعريف ومرد رأيه هو عطب يعتري عملية الترجمة؛ حيث يرى طه عبد الرحمن أن لفظ Gewaltsamkeit أي «العنف» الذي استعمله فيبر هو مجرد مصطلح يُراد منه الدلالة على «القوة»، ذلك لأن لفظ العنف يحمل معنى مقدوحاً فيه قدح أخلاقي، حتى لو أضيف إليه وصف المشروعية، بينما لفظ القوة لا يحمل هذا المعنى، بل يحمل معنى إيجابي ومحمود؛

إن نظرة طه عبد الرحمن للدولة أولاً والقوة ثانياً والعنف ثالثاً تُعرب لنا عن تطلعه في التعامل مع بنية متسقة خالية من التناقضات والمفارقات، وهو أمر متعالي عن الواقع فالدولة جهاز عقلاني يشرعن اللاعقلانية ونظام لاعقلاني بأدوات عقلانية.

يمكن أن نجد جماعات وظيفية طائفية تتحكم بزمام الدولة وتعرقل تقدمها وسيادتها، بل قد نجد نتائج التصارع الناشب بين هذه الجماعات الطائفية الوظيفية هي التي تحدد مسلك الدولة الحديثة (العراق نموذجاً).

فالقوة دليل على شرف الرتبة ومنه فطه عبد الرحمن يرى أن كلمة Gewaltsamkeit التي استعملها فيبر على وجه المجاز والتوسع، وإلا كان القول هو «العنف المشروع» بمثابة القول «الشر المشروع»؛ والمقصود بالشر هنا الشر الأخلاقي.

ويرى طه أيضاً أن أحد أسباب تجنب وسم كلمة Gewaltsamkeit التي استعملها فيبر بالعنف راجع كذلك لضرورة تجنب وسم العنف على الدولة؛ حيث إن هذا الربط الجامع بين الدولة الحديثة والعنف، يكسب هذا الأخير مشروعية (8)، والأصل أن استخدام الدولة للعنف حسب طه راجع أساساً لإقامة العدل وضبط الأمن أو حفظ النظام، وقد يقع بعض الشطط في السعي نحو إزالة هذه المضرات، فإنه يبقى حسب طه أن مشروعية الاستئثار بالعنف لا تُسقط على الدولة في لحظة انتهاكها لهذه الحقوق، بحيث تنتقل هذه المشروعية إلى عنفها الذي انتهكت به هذه الحقوق؛ وهكذا تصير بموجب هذا العنف دولة ظالمة لأن اجتماع العدل والظلم فيها يوجب ترجيح كفة الظلم (9). ويرى طه أن الوجه الثالث الذي يحول دون استخدام كلمة العنف كمرادف لكلمة Gewaltsamkeit مرده اللبس الذي يكتنف كلمة العنف في المتن الفيبري فهو ذريعة لتيارين متناقضين؛ حيث يكون ذريعة في يد الفوضويين / الأنركيين Anarchists الذين يرون في قوة الدولة ممارسة للعنف الصريح على الأفراد والجماعات والثانية لغايات تسلطية Authoritarians؛ أي الذين يرون في قوة الدولة ممارسة لكامل سلطتها في الاستحواذ على المجتمع وحمل المواطنين على الطاعة.

وبهذا يُفرق طه يبين طه ضرورة عدم استعمال كلمة العنف في حق الدولة، حيث يرى أن ضرر استعماله أكبر نفعه، فطه يرى أن سلطة الدولة تكون قوة حينما تلازم العدل وتغدو عنفاً متى جانبت جادت العدل والقسطاس؛ ومنه حسب طه فإن عبارة «عنف الدولة » يقابلها عبارة «قوة الدولة» (10)، غير أننا نختلف مع طه عبد الرحمن فيما جاء به بخصوص مفهوم العنف عند فيبر فكلمة Gewaltsamkeit عند فيبر يصعب حملها على معنى القوة، إلا إذا كانت القوة هنا عنيفة، أو العنف هنا قوي. إن نظرة طه عبد الرحمن للدولة أولاً والقوة ثانياً والعنف ثالثاً تُعرب لنا عن تطلعه في التعامل مع بنية متسقة خالية من التناقضات والمفارقات، وهو أمر متعالي عن الواقع فالدولة جهاز عقلاني يشرعن اللاعقلانية ونظام لاعقلاني بأدوات عقلانية، أو بعبارة أخرى إننا أمام «الجريمة والعقاب» للأديب الروسي وكذلك أمام المحاكمة لكافكا؛ حيث إن الأولى تعبير عن عقلانية الدولة فهي الجهاز الذي يعاقب وفي نفس الوقت هذه كذلك الثانية باعتبارها صورة لاعقلانية لطبيعة نظام السلطة؛ حيث يحاكم المرء قبل أن يعرف جرمه أو حتى قبل أن يرتكب جرمه (11) إن الدولة هي

إن مفهوم غرامشي للهيمنة أوسع من مفهوم فيبر للشرعية بعلاقته مع العنف لأنه لا يُقيد نفسه بالعمليات التي يتم بموجبها قبول وكلاء النظام للبنى السياسية. إن تصور غرامشي للدولة قائم على نظرة تكاملية حيث إن الدولة قائمة على الهيمنة والقيادة.

الجهاز الذي يجمع ويدبر كل هذه التناقضات بإحكام.

على أن الدولة ليست فقط ذلك الجهاز الذي يسعى إلى احتكار العنف المشروع حسب تعبير فيبر، ولكنه كذلك جهاز قائم على سلطة السيطرة وعنفها، بصفتها مكوناً أساسياً من مكونات الدولة وهو ما يتوافق مع طرح غرامشي حينما نستحضر مفهوم «الهيمنة»، وهو مفهوم أكثر شمولاً وأقل قانونية من مفهوم «الشرعية»، لقد طور غرامشي تصوره لمفهوم الهيمنة من ماركس ولينين؛ حيث يجعله مكوناً جوهرياً للدولة وهو مفهوم لا يغايره بصورة حادة مع المجتمع المدني، إنه يدمج جهاز الهيمنة بالدولة، وبذلك فهو حسب نزيه أيوبي يقوم بتوسيعه ليتجاوز المفهوم الماركسي اللينيني بصفتها أداة قسر اكراهية عنيفة بيد الطبقة البورجوازية (12)، إن مفهوم الهيمنة عند غرامشي لا يمكن اختزاله في الفكرة الماركسية القائلة بالأيديولوجيات المسيطرة، أو إلى فكرة فيبر حول إشكالية آليات الشرعية التي تجمع العنف مع أغراض التكامل الاجتماعي. وفي حالة وجود هيمنة ناجعة فإن طبقة واحدة ستقود المجتمع إلى الأمام.

إن مفهوم غرامشي للهيمنة أوسع من مفهوم فيبر للشرعية بعلاقته مع العنف لأنه لا يُقيد نفسه بالعمليات التي يتم بموجبها قبول وكلاء النظام للبنى السياسية. إن تصور غرامشي للدولة قائم على نظرة تكاملية حيث إن الدولة قائمة على الهيمنة والقيادة (13) ومنه هيمنة الدولة الحديثة عليها وهيمنتها على الدولة الحديثة.

هذا العنف المستشري في هذه الأزمنة السائلة المعاصرة لا يذكرنا سوى بأطروحة إريك هوبزباوم خاصة في كتابه «عصر التطرفات» (14)، الذي سلط الضوء من خلالها على الحروب الدامية التي ميزت هذه المرحلة الزمنية والتي شهدت حالة عنف متضخمة، تزامن مع عمليات تأسيس بينة الدولة الحديثة وتدعيم ركائزها، فمنذ اللحظة الهوبزية إلى اليوم شهد العالم حروباً لم يشهد من قبل مثيلا لها فضحايا الحرب العالمية الأولى والثانية فقط يضاعف ضحايا كل الحروب التي عرفتها البشرية من قبل.

إن الإنسان المعاصر في ظل الدولة الحديثة والحداثة السائلة هو أكثر انخراطاً في كل أنواع العنف الناتجة عن عنف السيادة، باعتبارها السلطة المتعالية على القانون عند كارل شميت، أي ذلك الجهاز القادر على احتكار إنتاج القانون واحتكار تعطيله، وكلها حالات يكون العنف فيها حاضراً سواء في حضور القانون أو في غيابه، فلا استثناء مع العنف حتى في «حالات الاستثناء» (15).

إلا أن العنف الجامح حسب تعبير برتران بادي الذي بدأ مع عنف الدولة ثم تجاوزه ليحل محله صراع المجتمعات، حيث لم يعد هناك علاقة كبرى للعنف بالحدود، بل راح يشكل استمرارية مقلقة بين

الداخل والخارج مرتبطاً بالحرمان والقهر زمنه بالإذلال. إنه حسب بادي عنف مجتمعي متشظي لا يمكن للدولة اليوم أن تمسك به وأن تحتويه، هو عنف معاش شبه مقيم، وهي تعكس مظاهر الخلل الاجتماعي بأشكاله المتطرفة والمتولدة عن الإذلال وهي تستعصي عن أي حل عسكري (16) إن الحرب انتقلت من أرض الأقوياء إلى أرض الفقراء الضعفاء، لأن الأغنياء حسب بادي هم من يصنعون حروب الفقراء ويتحكمون فيها عن طريق التوكيلات (17) فتصبح النزاعات خالصة للفقراء والمستضعفين وفي هذا السياق نشهد خروج الحروب مثلاً عن المهنية التي طبعتها طوال الحقبة الوستفالية، ومن هنا أخيراً تظهر هذه المساحات التي تُفرد للإذلال في عملية التعبئة. حيث يرى بادي أن الإذلال هو سبب النزاعات الجديدة أو عاملها الأساس لأنه على الأقل حسب بادي أيضاً يغذي الآليات التي تجعلها على ارتباط بحياة الناس اليومية (18). إن إعادة إشراك المجتمعات في الحرب وإدخالها في سيرورة العنف بدأ مع الدولة الحديثة في المرحلة الكولونيالية، ففي إطار مرحلة التحرر من الاستعمار هذه العملية لم تعد المواجهات تتم بين دولتين بل تتم بين بل تتم بين الدولة والمجتمعات؛ ويتوقف بادي عند التقارب الكبير بين حروب التحرر وأشكال الصراع والعنف الجديدة الحالية، ويستشهد هنا بادي بالنزاعات الناشبة في إفريقيا فهي نزاعات غالباً ما تكون جامعة بين دولة منهارة وبين ميليشيات شعبية أو طائفية تحل محلها. هنا حسب بادي يتعمق انعدام التمييز بين المجتمعات والمقاتلين بين الإثارة الاجتماعية على التعبئة والتخطيط الحربي، بين الضحايا المدنين والضحايا العسكريين، ونظراً لانسحاب الدول من ساحة الدم تصبح الشعارات المرفوعة بلا عمق سياسي، ويتحول العدو إلى خصم شخصي ويصبح موضوع كره تام لا مجال للكلام أو التهاون، وبالتالي يصبح التفاوض معه مستحيل (19).

ورغم ذلك إلا أني أرى أن جذور هذا العنف حتى وإن لم تمارسه الدولة فهو راجع بجذوره إليها وربما قد أوضح فكرتي هذه المرة انطلاقاً من أرضية علم النفس السياسي، وأحيل هنا إلى تجربة ستانفورد هذه التجربة التي قام بها زمباردو من أجل دراسة الآثار النفسية لحياة السجناء وأثرها في الأفراد العاديين الأصحاء عندما يصبح الفرد منهم سجيناً أو حارس سجن، وللقيام بهذه التجربة أقام زمباردو سجناً افتراضياً استجلب له متطوعين أصحاء نفسياً أعطى بشكل عشوائي لبعضهم دور الحارس وللبعض الآخر دور المسجون، وشيء فشيء سرعان ما أصبحت علامات العنف تظهر عند الحراس؛ حيث بدأ الحراس في استعمال بعض الطرق من اجل إذلال المسجونين والتي سرعان ما بدأت تتطور لتصل حد إرغام الحراس المفترضين المسجونين ممارسة حالات جنسية الشاذة فيما بينهم، ثم طرق تعذيب جسدية عنيفة بل تطور هذه التجربة السريع في سلم العنف أدى بها أن تتوقف قبل أن

تعاني الدولة الحديثة على المستوى الغربي من مشاكل بنيوية تؤرق جسم الدولة كمسألة العنف والهيمنة والخوف وثنائية الأنا والآخر التي تجعل من الإنسان الذي يعيش داخل هذه الأزمنة المعاصرة السائلة يعيش حالة من الضياع تتضاعف لو أضفنا لها أزمات أنموذج الحداثة السائلة.

تكتمل، وقام زمباردو بتأويل نتائج هذه التجربة حينما ربط النتائج بما يسميه الصندوق الفاسد، أي أن المكان وطبيعته هي التي تغير من طبيعة الأشخاص. (20)

انطلاقاً من تجربته قد أعيد ربط العنف أولاً بمسألة وجود رابطة تعاقدية أساسها النظام السلطوي وثانياً وجود بنية بيروقراطية داعمة لجسم التجربة وكأن التجربة هي عملية نظر مايكروسكوبي للعلاقات الحاصلة في الدولة وللدولة الحديثة، لذلك أقول فيما جاء به طرح بادي رغم ما يكتسيه من أهمية أن الدولة لازالت حاضرة بعنفها في علاقاتنا الاجتماعية فوجودها الرمزي لا يقل أهمية من وجودها المادي الملموس.

يقول دوركهايم Durkheim «حين يعاني المجتمع، يشعر بالحاجة لأن يجد أحداً يمكنه أن يعزو إليه ألمه، ويستطيع أن ينتقم لخيبة أمله « وفي دراسة حديثة نسبياً جاء بها دومينيك مويسي Domi-nique Moisi وهي عبارة عن أثر جغرافيا الانفعالات السياسية؛ باعتبارها تجسيداً لثقافة الخوف التي تجتاح الغرب ونموذجه المعرفي مع ازدهار سوق القلق (21)، هذه المجتمعات التي من المفترض أن تكون أكثر المجتمعات أمنا في تاريخ البشرية، هي في الحقيقة لا تجسد سوى أبشع صورة لفقدان الأمن واستشراء العنف.

هذا الخوف السائل حسب تعبير زيجمونت باومن هو انتكاسة لمشروع الحداثة الغربي؛ حيث إن الحداثة في صورتها الغربية زعمت على امتلاكها القدرة لاستئصال الخوف والعنف من العالم، وإخضاعه لإرادة بشرية خالصة «موت الإله عند نيتشه» وإخضاعه لأرضية عقلانية خالصة «إزالة السحر على العلم عند فيبير» وسعى لإزالة الخوف من العدوان والعنف البشري، هذا السعي كان ركيزته أن الإنسان شرير بطبعه لا يبحث سوى عن مصلحته الخاصة، يسكن داخله ذئب شرير يتحين اللحظة المناسبة من أجل الانقضاض على غيره. إن نبوءة الحداثة كانت تحرير العقل وإخضاع الطبيعة، والسيطرة والهيمنة.

إلا أن هذه النبوءة لم تتحقق والحداثة لم تستطع الحد من الخوف الذي يغذي العنف، بل أدت أدوات الحداثة إلى تفكيك كل شبكات التضامن ومهارات مواجهة المخاوف والمخاطر كافة بما في ذلك الحد من العنف، وبعد تأميم الخوف في ظل النظم الاشتراكية التي وعدت بتأميم خدمات التوظيف والصحة والأمن والسلامة والاستقلال، انتقلت الحداثة السائلة إلى خصخصة الخوف ليصبح الأمن مهمة الفرد ظهرت الحداثة الرأسمالية لتقدم لنا الأبواب الآمنة والسيارات المصفحة والأسوار العالية وكمرات المراقبة، ومن لا يملك تكلفة كل ذلك كان لزاماً عليه أن يتعلم كيف يجب أن يدافع عن نفسه بطرق أقل تعقيداً ولكن أكثر وحشية (22) من اجل مواجهة العنف حتى وان كان بترسيخ العنف في أنطولوجية الإنسان المعاصر.

ولا ينفك إدراك الخوف عن فهم العنف الناتج عن الشر؛ فالخوف الذي يمكن أن نواجهه في هذا العالم اليوم ليس ناتجاً عن فزع من شر محتمل غير مقصود استنادا لتصور أن الخير أصيل في الإنسان، بل هو خوف يتأسس على وعي متزايد بتنامي التوحش في هذا العالم واعتيادية الشر فيه، ويزيد هذا الخوف من هذا العالم من احتمالية قبولنا للشر والعنف، والتطبيع معه ما دام الإنسان الفرد

يجد ضالته من الحماية والأمن ولو كان ذلك بمقابل باهظ وهو دماء الآخرين ومصائرهم الأليمة.
ولا شك أن الوصول إلى هذه المرحلة من الخوف التي تدفع الإنسان المعاصر في البحث عن الخلاص الفردي حتى ولو هلك الآخرون يعكس حالة من الخوف خلقتها مسافة شعورية لا تعكس هوة أخلاقية فحسب ولكن كذلك وجود تحولات هيكلية أيضاً تمس إنسانية الإنسان المعاصر وتفسيرها بأنانية الإنسان فقط فيه كثير من التبسيط؛ إذ يرى فرانسيس فوكوياما أن تلك الفجوة نتجت عن تحولات تاريخية، من عقلانية حجمت المشاعر الإنسانية، إلى صعود اقتصادي للرأسمالية يغري ببسط الهيمنة، إلى تحولات ديموغرافية أثمرتها حياة المدينة الحديثة و ما أدى إلى تهاوي البنية الاجتماعية وشبكات التضامن وتآكل رأس المال الاجتماعي (23). وفي ظل هذا الخوف السائل الذي يغمر كل شيء ويستبيح كل شيء بدعوى الأمن أو الذات أو الفردانية لا يسع الإنسان أن يلجئ إلى حالة إنكار لما يعيشه بل يراه رأي العين من عنف كي يمكنه مواصلة الحياة، فكيف يمكننا أن نعايش كل هذا الكم من العنف والشر دون اللجوء لآلية الإنكار باعتبارها وسيلة دفاعية تبرئ مسؤوليتنا عنه (24).
لقد نبهتنا مبكراً حنة أرندت عن ما أسمته «تفاهة الشر» وهي لا تتحدث في ذلك سوى عن تفاهة العنف، لا لكون العنف تافها بحد ذاته ولكن لكون من ارتكبوا المجازر هم أشخاص بسطاء حجبتهم آلات الحداثة كالبيروقراطية مثلا من رؤية بشاعة الجرائم المرتكبة في حق الإنسانية، ورأت حنة أرنت أن العنف في جوهره نابع من الخوف (25) بل قد أضيف وأقول أن أبشع صور العنف هي تلك التي تتجلى في الخوف، فالخوف عنف يمزق جوانية الإنسان ووجدانيته، أو بتعبير آخر إن عنف الخوف لا يقل وطئت عن باقي تجليات العنف إن لم يكن هو المحرك الأول له.
غير أن الحديث عن العنف يدفعنا للحديث عن الأمن باعتباره تجسيداً للسلامة والحماية من التهديدات التي تمس الفرد وممتلكاته ومن الصعب في ظل هذا الرعب الذي يسكن كل التفاصيل أن نبحث عن السعادة أو نحظى بالسلام.
يرى باومن إن الحرية من دون أمان لا تقل بشاعة من الأمان من دون حرية، ومع تحول التجمعات السكنية إلى ما يشبه الثكنات العسكرية، والحياة الاجتماعية إلى ما يشبه الحرب، والحرب إلى ما يشبه العادة، فإننا سنحيا حياة تشبه الإنسانية (26)
هذا بخصوص أزمات الدولة الحديثة في الحيز التداولي الغربي، فماذا بخصوص أزماتها في الحيز التداولي العربي / الإسلامي؟ وما علاقة الدولة الحديثة الغربية بالدولة العربية المعاصرة؟

الإنسان المعاصر في ظل الدولة الحديثة والحداثة السائلة أكثر انخراطاً في كل أنواع العنف الناتجة عن عنف السيادة، باعتبارها السلطة المتعالية على القانون عند كارل شميت، أي ذلك الجهاز القادر على احتكار إنتاج القانون واحتكار تعطيله.

المبحث الثاني: أزمات الدولة الحديثة في المجال التداولي العربي:

هناك تباين حاصل في تحديد «ماهية» الدولة العربية المعاصرة وهو راجع أساساً بالنسبة لي إلى وجود تصورات مسبقة مبنية على تحيزات معرفية جاهزة، تحجب على المرء إعطاء تصور منضبط للمفهوم ومنطبق على الواقع؛ فالمتحيز للحداثة يُرجع فشل الدولة إلى التراث، فيعتبرها امتداداً للدولة السلطانية التي تستمد شرعيتها من إعطاب التراث. والمتحيز للتراث والأصالة يرى الدولة العربية امتداداً للدولة الغربية الحديثة وإن سبب فشلها راجع أساساً لكونها دولة مغتربة عن بيئتها الطبيعية من جهة، وكون أنها تختزن قيم الصراع والعنف داخلها من جهة أخرى.

ولا يمكن انطلاقا من هذه التحيزات المعرفية المسبقة إعطاء تصور منضبط لمفهوم الدولة العربية المعاصرة، وذلك لما تعرفه من تركيب وتعقيد يتجاوز الأنماط النقدية الأحادية البعد المستعملة. ولذلك أدعو إلى استعمال آلية النقد المزدوج المسؤول، من أجل بناء تصور أدق للدولة العربية المعاصرة. وخاصةً أنّ الأمة العربية/ الإسلامية منذ اللحظة الكولونيالية، عرفت محاولة زراعة مركب الدولة الحديثة في المنطقة (27)، هذا المركب الذي اصطدم بنموذج الدولة السلطانية التي عرفها التاريخ الإسلامي الوسيط، فتولد من هذا التصادم تكون مركبٍ هجين؛ عرف ولادة شوهاء وعسيرة، جامعاً بذلك مساوئ الدولة الحديثة مع مساوئ الدولة السلطانية؛ هذه الدولة التي تميزت بإعطاء الخليفة/ السلطان صلاحيات مطلقة، بلا ضابط أو رادع، محتكراً بذلك القرار في كل ما يتعلق بالمجال الديني و الدنيوي، جاعلاً من نمط سلطته غير قابلٍ للانقسام أو التوزيع؛ حيث إنها قائمة أساساً على التمركز المركّز حول الخليفة/ السلطان. صانعاً بذلك نظام استبداد متكامل (28)، قائماً أساساً على استثمار نصوص الإمارة والطاعة والصبر من القران الكريم والسنة الشريفة، بالإضافة إلى التأصيل العقدي في طاعة المتغلب، وتوظيف الإجماع لتقوية شرعية التغلب، وتوظيف القواعد الفقهية في بقاء المستبد الجائر وإعطائه نوعاً من أنواع القداسة.

لم تستطع الدولة السلطانية بسط هيمنتها واستبدادها على الجميع؛ حيث عرف التاريخ الإسلامي الوسيط وجود مساحة دائمة واسعة تتحرك فيها الأمة بعيداً عن أي هيمنة، غير أن عملية زرع الدولة الحديثة في المنطقة العربية أثناء المرحلة الاستعمارية مدد من مساوئ الممارسة السياسية، وقلص بشكل كبير من استقلالية الأمة؛ انطلاقا من المحاولات الساعية إلى ترسيخ قواعد النظام السياسي الجديد المتوسل برفع من وتيرة التحديث التي قامت بها الأنظمة الاستعمارية في المنطقة، أو حتى تلك التي سعت إليها الأنظمة العربية قبل الاستعمار (مصر والسلطنة العثمانية نموذجا)، إلا أنها تغافلت وجود ثلاثة أمور تحول دون الانتقال التام من الدولة السلطانية إلى الدولة الحديثة، أو حتى ابتكار أنماط حكم جديدة منبثقة من روح الخلافة الراشدة المتوسلة بالشورى والعدل المنتمية لحضن الأمة، وهي وجود رواسب حاضرة في الممارسة السياسية التي ترجع أصولها إلى الدولة السلطانية، وتكريس تحديث مفرغ من قيم الحداثة، وكذلك تغافل الجانب السلبي للدولة الحديثة نفسها؛ والتي ظهرت بسبب احتكاكها مع الدولة السلطانية من جهة، وبسبب اغترابها من جهة أخرى؛ حيث إن هذه الدولة «المستوردة» بتعبير بادي تسعى إلى احتكار العنف «المشروع» (ماكس فيبر) وتقوم

أساسا على الهيمنة (غرامتشي) وتغول الحس البيروقراطي.
وقد نلمس أثر هذه الرواسب حينما ننظر إلى العلاقة الجامعة بين الدولة السلطانية الحديثة والدين؛ حيث تعمل الدولة على توظيف الدين باستعمال أدوات التحديث السياسي، وذلك حتى تؤسس لنفسها نوعاً من أنواع الشرعية وتوسع رقعة هيمنتها واستبدادها، وهو أمر ملموس في جل الدول العربية/ الإسلامية؛ حيث إننا نجد الهيمنة البسيطة الناجمة من هذه العلاقة متجسدة أساسا حينما نرى الدولة تبسط هيمنتها على الدين انطلاقا من المؤسسات الدينية الرسمية، التي تسهر على تنزيل الدين الرسمي المؤطر للمواطن.
هذا ما نجده أساساً في حالات الهيمنة البسيطة الرابطة بين الدين والدولة، أما بخصوص الهيمنة المركبة فهي تقوم أساسا على وجود تنوع المشروعيات الدينية التي تنافس الدولة السلطانية الحديثة في مشروعيتها أحياناً، أو ترضخ لتوظيف الدولة لها أحيانا أخرى، أو تهيمن على الدولة نفسها في بعض الحالات الأخرى؛ هذه الجماعات أُطلق عليها اسم «الجماعات الطائفية الوظيفية»؛ حيث يمكن اعتبار هذه الجماعات ظاهرة حديثة النشأة؛ نشأة مع ظهور الدولة السلطانية الحديثة؛ من أجل ضمان حالة من الهيمنة المركبة؛ ولذلك سعت هذه الدولة إلى احتضان تلك الجماعات الطائفية الوظيفية، وعملت على تأسيسها بمنطق السعي نحو المحاصصات السياسية الخادم لمصلحتها، فهي جماعات تعاقدية نفعية قائمة على خدمة المصلحة على حساب المبدأ أو البعد التاريخي المتجاوز، كما إنها تعمل على «حوسلة» (تحويلهم إلى وسيلة) الغير من أجل أن يخدموا مصلحتها وتقوم الدولة أيضا بحوسلتهم لتقضي بهم أغراضها، التي لا تستطيع القيام بها بنفسها ولذلك نجد أن هذه الجماعات تقوم على العزلة من أجل إبقاء الشعور بالطُهرانية، هذا الشعور الكفيل بتعزيز مشروعية وجودهم، وأول ما تحوسله هذه الجماعات الطائفية الوظيفية هي المرجعية الدينية التاريخية نفسها، حيث تُوظَف المرجعية الدينية لأجل خدمة مصالحها فيُستحضر النص المقدس متى احتاجت إليه ويتم إخفاؤه/ تجاوزه متى لزم الأمر ذلك.
وتقوم هذه الدولة السلطانية الحديثة باستثمار هذه الجماعات الطائفية الوظيفية من أجل أهدافها المحلية أحيانا أو الإقليمية أحيانا أخرى؛ حيث يمكن إيجاد جماعات طائفية عابرة للحدود توظفها الدولة من أجل خلق ضغط إقليمي في المنطقة (إيران نموذجاً).
ولكن هذا لا يعني هيمنة الدولة السلطانية الحديثة الدائمة على تلك الجماعات الطائفية الوظيفية؛ حيث قد يُمْسي الوضع مختلفاً تماماً، فيمكن أن نجد جماعات وظيفية طائفية تتحكم بزمام الدولة وتعرقل تقدمها وسيادتها، بل قد نجد نتائج التصارع الناشب بين هذه الجماعات الطائفية الوظيفية هي التي تحدد مسلك الدولة الحديثة (العراق نموذجاً).
وبعد هذا العرض قد نستخلص أن هناك أزمات عميقة ثاوية خلف الدولة الحديثة سواء في تجسمها في الأنموذج الغربي المعاصر أو في تجسدها داخل السياق العربي /الإسلامي:
ـ على المستوى الغربي، يتضح أن الدولة الحديثة تعاني اليوم من مشاكل بنيوية تؤرق جسم الدولة كمسألة العنف والهيمنة والخوف وثنائية الأنا والآخر التي تجعل من الإنسان الذي يعيش داخل

هذه الأزمنة المعاصرة السائلة يعيش حالة من الضياع تتضاعف لو أضفنا لها أزمات أنموذج الحداثة السائلة نفسه التي يعيش بسببها الإنسان المعاصر نوعاً من الهشاشة وتفكك الروابط المجتمعية وتأطير علاقاته بثنائية الرغبة والرهبة التي تنمذج الإنسان وتحد من إنسانيته؛

ـ أما مفهوم الدولة العربية المعاصر في المنطقة، فيوجد في ما يُشبه حالة من الإحتضار بسبب هجانته وسيولته المضاعفة، والتي سبب تواجدها بروز الظواهر شائكة تعرفها المنطقة كالإرهاب والطائفية والقبلية، ولذلك وجب فتح آفاق جديدة ليس فقط لفهم طبيعة الدولة العربية المعاصرة ولكن كذلك من أجل تجديد أفقها والبحث عن انساق أرحب لتجاوز تناقضاتها المزدوجة والسعي نحو بناء أنموذج جديد يعزز من إنسانية الإنسان بدل السعي نحو تدميرها.

الهوامــش :

(1): نزيه أيوبي، تضخم الدولة العربية السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط، ص: 39
(2): ميشيل فوكو، يجب الدفا ع عن المجتمع، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1 ، 2003، ص 104
(3): نفس المصدر، ص: 104
(4) نفس المصدر، ص 105
(5): نفس المصدر، صص: 106 - 107
(6) ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، ص: 262
(7): ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، ص: 263
(8): طه عبد الرحمن، سؤال العنف بين الإئتمانية والحوارية، المؤسسة العربية للفكر والإبدا ع، بيروت، ص: 38
(9): نفس المصدر، صص: 38 - 39
(10): نفس المصدر، ص: 39
(11): أنظر رواية القضية لكافكا ورواية الجريمة والعقاب
(12): نزيه ن. الأيوبي، تضخم الدولة العربية: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط، ص: 42
(13): نفس المصدر، ص:44
(14): أنظر كتاب عصر التطرفات، إريك هوبزباوم، ترجمة فايز الصيا غ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1 ، 2011 .
(15): أنظر كتاب جورج أغامبن حالة الاستثناء، الإنسان الحرام، ترجمة ناصر إسماعيل، مدارات للأبحاث والنشر .
(16): برتران بادي، زمن المذلولين باثولوجيا العلاقات الدولية، ص: 227
(17) نفس المصدر، ص: 228
(18): نفس المصدر، ص: 228
(19): نفس المصدر، ص: 230
(20): دافيد باتريك هوتون، علم النفس السياسي، صص: 103-102-101
(12): George Kennan , Russia and The west under lenin and Stalin 1961 ،, ص: 36
(22): هبة رؤوف عزت مقدمة كتاب الخوف السائل، ص:11
(23) Francis Fukuyama, The Grat Disruption Human Nature and The Reconstitution of Social Order
(24) حول إنكار الجرائم الإنسانية والحيل النفسية التي يلجئ إليها الأفراد لتجاهل ما يجري من انتهاك للحقوق والحريات يمكن الرجوع
(25) راجع حنه أرندت، في العنف، ترجمة ابراهيم العريس، ط2، دار الساقي،2015
(26) هبة رؤوف عزت مقدمة كتاب الخوف السائل، ص:20
(27): للتوسع يمكن الرجوع إلى الدولة المركزية في مصر لدكتور نزيه نصيف أيوبي، مركز الدراسات الوحدة العربية، أو دراسة لتموثي مشيل بعنوان استعمار مصر، مدارات للأبحاث والنشر .
(28): أنظر الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة، تحرير علي خليفة الكواري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1 ، 2005.

الدولة المدنية: دراسة في تطبيقاتها النبوية

جواد الفلاق / jawad_falak@hotmail.fr // باحث في دار الحديث الحسنية للدراسات العليا

توطئة :

لقد ابتكرت المجتمعات سلطة الدولة منذ زمن بعيد من أجل القيام بواجب حماية الفرد وتمكينه من بعض حقوقه، حيث خُوِّل لها الحق وحدها في احتكار العنف والقوة لصالحها، ومع تطور الحضارات تطورت أشكال الدول إلى أن وصلت المجتمعات الى الدولة المدنية التي يكثر الحديث عنها باعتبارها غاية ما يطمح إليه الإنسان، فوظيفة الدولة الأساسية، وظيفة مدنية، تستهدف المساهمة في تأمين حاجات المجتمع الضرورية، والعمل على خلق فرص التقدم وأسباب التطور في المجتمع.

ولما كانت الدولة ضرورة من ضرورات الاجتماع البشري كان لزاما على كل المجتمعات أن تهتم بتأطيرها النظري وصياغتها القانونية وشكلها الدستوري وما إلى ذلك من التنظيمات الإدارية، ولم تشذ الحضارة الإسلامية عن غيرها في هذا المجال، ذلك أن الدعوة الإسلامية ما إن وصلت إلى المدينة المنورة حتى بدأت بوضع أركان الدولة بكل هياكلها الإدارية والقانونية... لكن عند البحث نجد أن الدين الإسلامي بكل قيمه وتشريعاته، لم يحدد شكلا محددا للدولة ولا طريقة معينة لممارسة السلطة، وإنما وضع جملة من القيم والمبادئ الدستورية والترتيبات السياسية التي ينبغي أن تتحكم في مؤسسة الدولة دون النظر إلى شكلها ومسماها، وتعد مسألة الدولة في الإسلام عامة مثاراً للجدل بين الأطياف الثقافية والنخب الفكرية سواء في نموذجها المعرفي والحضاري أو في تجربتها التاريخية، كما في شكلها المعاصر وما تتضمنه من مفاهيم كالديموقراطية والتعددية وغير ذلك.

في مفهوم الدولة المدنية.

في ظل التدافع الفكري والاجتماعي الذي تعرفه الدول الإسلامية طفا على السطح الحديث عن الدولة المدنية باعتبارها المنقذ من كل التمزقات التي يشهدها العالم الإسلامي، فما أكثر ما يُستخدم هذا المصطلح اليوم، وما أشد ما يُثار حوله من نقاشات وخلافات، ناتجة عن التشوش المفهومي الذي يحيط به والتشوش الإيديولوجي الذي تسبغه عليه كل الإيديولوجيات التي تسعى إلى وضع شكل معين للدولة يرضي أُدلوجتها.

إن الصراع حول الدولة المدنية ناتج عن تحديد الدلالة المفهومية لهذا المركب، وعلاقته بمفهوم «الدولة الدينية» و«الدولة العسكرية» وعلى هذا الأساس يجب أن نعرف المراد من الدولة المدنية أولاً ثم نبحث عن البيئة التي أنتجت هذا المفهوم.

إذا عدنا إلى كتب الأحكام السلطانية أو السياسة الشرعية فلا نجد لمفهوم الدولة المدنية ذكراً رغم كون لفظتي «الدولة» والمدينة» عربيتان فصيحتان - لكن عدم وجود الاسم لا يعني غياب المسمى- مما يدفعنا إلى القول إن هذا المفهوم مستورد من بيئة أخرى لذلك يجب أن نتتبع جذوره في بيئته التي أنشأته، ف «الدولة المدنية» مفهوم أوربي جاء في مقابل «الدولة الكنسية»، وقد أملته التطورات الغربية- في القرون الوسطى- في مجال الاجتماع والاقتصاد والسياسة... حيث كانت أوروبا في العصور الوسطى تحكمها الكنيسة، وكان أبرز مفهومين تقوم عليهما المسيحية هما: المقدس والمدنس، فالمقدس هو الله والآخرة والروح، أما المدنس فهو الإنسان والدنيا والجسد والمرأة لذلك يجب أن يتجه الإنسان إلى هذه المقدسات، ويفني ذاته فيها، ويترك كل ما عداها. فجاءت الثورات التي جعلت المقدس مدنساً، والمدنس مقدساً، فأنشأت «الدولة المدنية» التي اهتمت في شق الإنسان فقط بجسده وشهواته ولذاته ومنافعه، واهتمت في شق الدولة بالاقتصاد والصناعة والخدمات... وعليه فإن الدولة المدنية نشأت ضد «الدولة الدينية» التي مثلتها الكنيسة بتقاليد كهنوتية تجعل الحاكم صورة من الله على الأرض، بل مفوض منه، فهذا الاستبداد باسم الدين، كان الباعث لظهور مفهوم «الدولة المدنية» في الغرب، ومع تطور الفكر الفلسفي والسياسي ازدهرت «نظرية الدولة المدنية» كما أصل لها «ميكيافيلي» منذ بداية القرن الخامس عشر، وبعده «توماس هوبز» ثم «باروخ اسبينوزا» ثم «جون لوك» أواخر القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر الميلاديين.

أما الدولة في الإسلام فلم تعرف هذه التطورات ولم يكن للدين هذا الاستعمال السافر في تدبير شؤون الدولة كما كان للكنيسة، إذ ادعت انها تحكم بتفويض من الله لذلك جاءت الدعوة إلى «الدولة المدنية» وهي التي تثير جدلاً واسعاً اليوم بين أطياف المجتمعات المسلمة، لكن بدءا ما مفهوم الدولة المدنية؟ وبم تتميز عن الدولة النبوية بصفتها دولة نموذجية من حيث التطبيق الإسلامي؟

بين الدولة المدنية والدولة النبوية.

إن الدولة حتمية اجتماعية لا مناص منها وضرورة تنصيب الحاكم لا خلاف فيها بين علماء المسلمين فقد «أجمع سلف الأمة وأهل السنة، وجمهور الطوائف الأخرى على أنّ نصب الإمام أي توليته على الأمة واجب على المسلمين شرعًا لا عقلًا» (1) فلا بد إذن من حاكم يتولى سياسة هذا المجتمع وتسيير هذه الدولة التي تعددت تعاريفها، فقد عرفها عبد الله العروي بكونها « الجماعة المستقلة بالسلطة المستأثرة بالخيرات وتعني في الوقت نفسه الامتداد الزمني لتلك الاستفادة» (2) أما «الدولة المدنية» ، «فهي الدولة التي تحافظ وتحمي كل أعضاء المجتمع، بغض النظر عن انتماءاتهم القومية أو الدينة أو الفكرية، وهنالك عدة مبادئ ينبغي توافرها في الدولة المدنية والتي إن نقص أحدها فلا تتحقق شروط تلك الدولة؛ أهمها أن تقوم تلك الدولة على السلام والتسامح وقبول الآخر والمساواة في الحقوق والواجبات، بحيث أنها تضمن حقوق جميع المواطنين، ومن أهم مبادئ «الدولة المدنية» ألا يخضع أي فرد فيها لانتهاك حقوقه من قبل فرد آخر أو طرف آخر، فهنالك دوما سلطة عليا هي سلطة الدولة والتي يلجأ إليها الأفراد عندما يتم انتهاك حقوقهم أو تهدد بالانتهاك فالدولة هي التي تطبق القانون وتمنع

الأطراف من أن يطبقوا أشكال العقاب بأنفسهم» (3).

إن مفهوم «الدولة المدنية» لم يعد اصطلاحاً مجرداً عن التوابع والغواشي التاريخية، وإنما صار محملا بالدلالات والحمولات التي متحها من البيئة التي نحث فيها، إذ جُعِل نقيضا للدولة الدينية التي لم توجد أصلا في الإسلام ولم يدع إليها أحد من المسلمين، بل استغل المفهوم لتشويه أي دولة تقوم على مرجعية الشعوب المسلمة، لذلك يقابل هذا المفهوم بالرفض من بعض المسلمين، مع أن الدولة النبوية لم تكن إلا دولة مدنية ينبثق فيها الحكم من جسم الأمة ، ويكون انعكاسا لتطلعاتها وتعبيرا عن حاجاتها، وتمارس دورها ووظائفها بوصفها جهازاً مدنياً، ليس لحكامها من السلطة إلا ما خولته لهم الأمة، وهي التي تراقب أداءهم، وتقرر عزلهم إذا خانوا الأمة في تطلعاتها، لكن الرفض للمفهوم من البعض ناتج عن الحمولة التي أسبغت عليه، فالدولة في الإسلام ليست «ثيوقراطية» ولا كهنوتية كما يحاول البعض تصويرها، بل هي «دولة تقوم على أساس الاختيار والبيعة والشورى، ومسؤولية الحاكم أمام الأمة، وحق كل فرد في الرعية أن ينصح لهذا الحاكم» (4).

أسس الدولة المدنية الحديثة في صورتها النبوية

الدولة لا بد أن تكون واحدة من هذه الثلاث؛ إما دولة مدنية، أو عسكرية، أو دينية، فالعسكرية هي التي يحكمها الجيش وغالبا ما تتسم بالشدة والظلم وضياع الحقوق، والدينية (الإكليروسية) هي التي يحكمها رجال الدين باسم الله إذ هم نواب عن الله كما كانوا يدعون، وهي التي ساست أوروبا خلال القرون الوسطى، والمدنية هي دولة المؤسسات التي جوهرها الحرية والشورى والعقد الاجتماعي المستند إلى حرية الاختيار ورضا الجماعة... وتلك هي قيم الإسلام الكبرى كالحرية والعدالة الاجتماعية والمساواة... بل هي تجسيد لهذه القيم، لكن انحراف الدولة في التجربة التاريخية الإسلامية عن هذه القيم لا يسوغ لأحد أن يطعن في مدنية الدولة في الإسلام، ومن هنا نتساءل عن ماهية الأركان التي تقوم عليها الدولة المدنية في تمايزها عن الدولة العسكرية والدولة الدينية.

تقوم الدولة المدنية على أسس يتفق عليها جل المنظرين، وهذه الأسس هي كالآتي:

- عدم قدسية الحاكم.
- الشعب مصدر السلطة.

- انتخاب الحاكم (الشورى، الديموقراطية)

- انتخاب ممثلين عنه. (الشورى، الديموقراطية)

عرف النظام السياسي في دولة الخلافة نوعاً من الفصل بين السلط؛ التنفيذية والتشريعية والقضائية، ولم يكن القاضي يفرق بين المواطنين، بل قد يستدعي الحاكم نفسه ليجلس بجانب خصمه ويحكم ضده لأن البينة التي قدم لم تقنع جهاز القضاء.

• الفصل بين السلط.

• حقوق المواطنة الكاملة

بعد حصر الأسُس النظرية التي تقوم عليها الدولة المدنية المعاصرة، ننظر في مدى توفر هذه الأسس في الدولة النبوية، بوصفها النموذج الذي يتطلع إليه المسلم، وهو النموذج نفسه الذي يتهمه من يرى أن الدولة في ظل الإسلام لا يمكن أن تكون إلا دينية، وحسماً للخلاف نقول: إذا برهنا على أن النظام السياسي في الدولة المحمدية كان يتمتع بالصفات المذكورة أعلاه نكون قد أثبتنا أن الدولة في الإسلام لا يمكن أن تكون إلا مدنية، وبذلك يسقط احتجاج المحتج على كون الدولة النبوية والدولة التي يدعو إليها من يتشبث بهذا النموذج إنما هي دولة دينية.

أولاً: عدم قدسية الحاكم.

إن الحاكم في الدولة النبوية أو الدولة الإسلامية لا يحكم وفق حق إلهي مقدس، أي أنه اختيار إلهي لا مجال لرد أمره أو التعقيب على حكمه، بل هو بشر اختاره الناس ليسوس الأمة متحملاً تبعات سياسته التي تتسم بالخطأ والصواب، ولا قدسية لحاكم في الإسلام بما في ذلك النبي عليه السلام كان يسوس الدولة باعتباره بشراً، يصيب ويخطئ، يقول تعالى: «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (الأنفال: 67) ففي الآية عتاب من الله تعالى لنبيه عن أخذ الفدية من الأسرى. (5) كما جاءت الأحاديث المبينة لكون الرسول عليه السلام يحكم باعتباره بشراً، ومن ذلك قوله حين «مَرَّ بِقَوْمٍ يُلَقِّحُونَ فَقَالَ «لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا لَصَلُحَ». قَالَ فَخَرَجَ شِيصًا فَمَرَّ بِهِمْ فَقَالَ «مَا لِنَخْلِكُمْ» قالُوا قُلْتَ كَذَا وَكَذَا قَالَ «أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ». رواه مسلم.

ويقول الحق تعالى مبيناً بشرية محمد عليه السلام: «مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ» (آل عمران: 79) فهذه الآية الكريمة توضح أن ليس لأحد أن يقول للناس كونوا عباداً لي كما كان في اليهودية أو المسيحية التي عرفت الحكم «الثيوقراطي» بمقتضى «اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (التوبة: 31) فاتخاذ الأحبار والرهبان آلهة من دون الله جعل الدولة برمتها تقوم على الحكم الكنسي خلال العصور الوسطى في أوروبا، ويعتبر هذا المعطى أحد الأسباب التي أدت إلى الثورة على الكنيسة وإنشاء الدولة المدنية المناهضة للدولة الكنسية الكهنوتية.

إن الحاكم في الدولة الإسلامية أجير عند الأمة كما جاء على لسان التابعي أبي مسلم الخولاني عندما دخل

لا تتعارض الدولة المدنية مع الدولة النبوة رغم شكلها الجنيني، حيث احتوت تقريباً كل ما هو موجود في الدولة المدنية الحديثة من حقوق وواجبات وحرية في اختيار الحاكم والمشاركة الفعالة في تسيير شؤون البلاد، ومواطنة تكفل نفس الحقوق والواجبات لكل المواطنين.

على معاوية فقال: «السلام عليك أيها الأجير.
فقالوا: مه. قال معاوية: دعوه، فهو أعرف بما يقول، وعليك السلام يا أبا مسلم.
ثم وعظه، وحثه على العدل» (6).
بناء على هذه الشواهد يتضح أن العنصر الأهم في الحكم على الدولة بكونها «دينية» غائب، ذلك أن الحاكم لا يستمد مشروعيته إلا من الشعب الذي اختاره، ولا وجود لحكم إلهي بل البيعة والشورى والاختيار هي التي تطبع هذا الحكم ومنها يستمد الحاكم سلطته التي لا تقوم لها قائمة إلا برضا المحكومين الذين يحق لهم تصويب قراراته وتقويم اعوجاجه، بل وعزله إذا اقتضى الأمر.

ثانياً: الشعب مصدر السلطة.

إن الحاكم في الدولة المدنية يستمد سلطته من الشعب وكذلك هو الحال في الدولة الإسلامية، إذ الأمة تبايع باختيارها من تراه أهلا لهذه المهمة، ولذلك جاء تعريف علماء الإسلام للبيعة متسقا مع كون الحاكم في الدولة المدنية نائب ووكيل عن الشعب، الذي يخول له السلطة وينزعها منه عند الإخلال بمقتضى هذا التكليف، يقول الماوردي معرفا البيعة «إنها عقد مرضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار» (7) وهي لازمة من أجل حراسة الدين وسياسة الدنيا (8) وهو تكريس لضرورة قيام سلطة سياسية ضامنة لوجود الجماعة وحمايتها من الفوضى.
ومنذ فجر الدولة في الإسلام كان الشعب هو مصدر السلطة، وهو من يفوضها لحاكم يختاره برضاه، من ذلك انتخاب الخليفة أبي بكر الصديق بعد وفاة النبي عليه السلام إذ اختير يوم السقيفة بإجماع الأمة، حيث «كان اجتماعا مفتوحا لكل من حضر من المسلمين، ولم يقل أحد: إن الاجتماع خاص بفلان وفلان، أو خاص بهؤلاء، بل حضره من شاء وتكلم فيه من شاء» (9)، ولم يمتنع عن مبايعته سوى على بن أبي طالب وسعد بن معاذ لكن سلطة المجتمع الراشد دفعت عليا إلى مراجعة الحق كما دفعت سعدا إلى اعتزال السياسة (10)، وكذلك هو الحال عند اختيار الخليفة عمر بن الخطاب وغيره من الخلفاء، قال عمر رضي الله عنه «من رأى منكم فيّ اعوجاجاً فليقومه»، وقال عثمان : «أمري لأمركم تبع» (11) وهذا تعبير بليغ عن كون الحاكم تابع لإرادة الشعب الذي يعطيه الشرعية ويمده بالسلطة، وهذه هي «الديموقراطية الإسلامية التي تقوم على أربعة أسس؛ المسؤولية الفردية، عموم الحقوق وتساويها بين الناس، وجوب الشورى على ولاة الأمور، والتضامن بين الرعية على اختلاف الطوائف والطبقات» (12) وكل هذه الأسس جلية في الكتاب والسنة، فمبدأ «الشورى يمثل حكماً نيابياً، وأهل الحل والعقد نواب» (13) عن الشعب ومراقبون لأداء الحاكم، إذ يحق لجهاز «الحل والعقد» أن يحاسب الحاكم ويراقبه ويقوم اعوجاجه بل من حقه أن يعزله.

الفصل بين السلط.

تواطأ الناس على أن السلطات الأساسية في الدولة المدنية ثلاث؛ تشريعية، وتنفيذية، وقضائية، ولضمان السير العادي للدولة ومنع التسلط وعقل الحاكم بقيود دستورية وقانونية توجب إعمال مبدأ «الفصل

بين السلطات»؛ وعلة ذلك حسب مونتسكيو أن «كل إنسان يمسك بالسلطة يميل إلى إساءة استعمالها، ولا يتوقف إلا عندما يجد أمامه حدودًا»، و«لمنع إساءة استعمال السلطة يجب ترتيب الأمور بحيث توقف السلطة السلطة» (14) وعلى هذا الأساس فإن مبدأ «فصل السلط» يضطلع بدور محوري في إرساء أسس التوازن بين السلط.

إن الدولة النبوية في مرحلتها الجنينية قد عرفت نوعا من التداخل - بين السلطة التنفيذية والتشريعية - في بداية تشكل الدولة النبوية لأن هذه الأخيرة لم تقم على ميراث سابق بل كانت إبداعاً خاصاً، ثم إن التشريع كان يتوقف على الوحي حينا وعلى المشاورة أحياناً، لكن مع مرور الوقت أصبح مبدأ «فصل السلط» في الدولة النبوية واضح المعالم «وقد اتسع في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه حتى إنه عمد إلى الفصل بين أنواع الولايات بتعيين ولاة متخصصين في كل إقليم من الأقاليم. (15).

وإذا كان هناك غبش في الفصل بين السلطتين؛ التنفيذية والتشريعية فإن السلطة القضائية كانت في أرقى استقلاليتها حيث إن الخليفة كان يعين الولاة ويعين إلى جانبهم القضاة، فلم يكونوا تابعين للولاة بل للخليفة مباشرة، مع مراعاة أن تبعيتهم للخليفة كانت من حيث الشكل فحسب؛ أما من حيث المضمون فلم يكن لأحد سلطة على القضاة، ولذلك كان الخلفاء يحضرون بأنفسهم مجلس قضاء إذا كانوا طرفًا في الدعوى؛ وأنهض مثال على ذلك؛ علي بن أبي طالب رضي الله عنه حين ادعى ملكية درع كان في حوزة يهودي، فحضر القضاء مدعيًّا من أجل أخذه، وحين استشهد على ملكيته بابنه الحسن رفض القاضي قبول شهادة الحسن لوالده، وخسر الإمام عليٌّ الدعوى نظرًا لعدم وجود بينة تشهد له (16) ويحثنا الماوردي عن هذه الاستقلالية قائلاً: «ونحن لا نجد رجلاً واحدًا جمع بين وظيفتي القضاء والإدارة في قطر واحد في ذلك الزمان؛ وكذلك لم نعثر على شيء يبيح لعامل من العمال أو أمير من الأمراء أو لرئيس الدولة نفسه أن يتدخل في أحكام القاضي في المحكمة، أو يدل على أنه يجوز استثناء رجل - ولو من أعظم الرجالات نفوذًا وسلطة - من الحضور في المحكمة ليُسأل في القضايا المدنية والجنائية» (17) لكن هذا الاستقلال لا ينفي انتفاء الحدود الفاصلة بين السلطة التنفيذية والسلطة القضائية في مرحلة من المراحل في دولة الخلافة، لكن «إذا كان رئيس الدولة قد جمع في ذاته بين سلطات هاتين الشعبتين [التنفيذية والقضائية] فما ذلك بموجب حكم من الأحكام الشرعية، بل لأن الناس كانوا على ثقة من الخليفة بأنه إذا تمكن من كرسي القضاء في المحكمة، فلن يراعي في أقضيته مصالحه الإدارية؛ بل كان الناس قد بلغت ثقتهم بالخلفاء الراشدين مبلغًا جعلهم يودّون بأنفسهم أن يكون الخلفاء هم المرجع الأخير في قضاياهم ليجدوا عندهم العدل إن لم يجدوه عند غيرهم» (18) فالناس في المجتمع الراشد قد وجدوا ضالتهم في هذا النمط أما الشريعة فلم تضع « قاعدة من قواعد الدستور الإسلامي تقيّدنا بضرورة الجمع في شخص رئيس الدولة بين منصبي رئيس القضاة والحاكم الأعلى لإدارة الحكومة» (19)، ومن هنا يبدو بوضوح أن مسألة الجمع بين السلطتين التنفيذية والقضائية أحيانا في النظام الإسلامي لم تكن إلا إملاء تاريخيا محكوما بملابسات سياقية ليس لها أي علاقة بالشريعة بل تخضع لمصلحة الناس واجتهادهم وقد تتغير بحسب أحوالهم، لذلك فلا ضير «أن نضعَ طرق انتخاب أهل الحل والعقد وقواعد مجلسهم على حسب أحوالنا وحاجاتنا، ونجعلَ المحاكم على درجات مختلفة بسلطاتها المعينة وحدود سماعها للأقضية وحدود أعمالها» (20)

ذلك أن مجال السياسة والحكم والدولة والإدارة العامة، محكوم في الإسلام بمبادئ عامة وقواعد كلية ليكون صالحا لكل زمان ومكان (21) وعلى هذا فإن الإسلام لا يوجد فيه ما يوجب الفصل بين السلطات، أو يمنع منه؛ وتبقى القضية في حدود المصلحة (22).

وحاصل القول إن النظام السياسي في دولة الخلافة قد عرف نوعاً من الفصل بين السلط؛ التنفيذية والتشريعية والقضائية، ولم يكن القاضي يفرق بين المواطنين، بل قد يستدعي الحاكم نفسه ليجلس بجانب خصمه ويحكم ضده لأن البينة التي قدم لم تقنع جهاز القضاء كما حدث مع علي رضي الله عنه وهو يومئذ على أعلى هرم في الدولة، لكن الشعب لم يكن ليمانع أن يكون للحاكم سلطة القضاء لأن له الثقة الكاملة في نزاهته بيد أن الشريعة تركت الأمر للمواطنين يقررون فيه بحسب مصالحهم.

الهوامــش :

1 - وجيه كوثراني، الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا، دراسة ونصوص (بيروت: دار الطليعة، 1996)، ص 544.

2 - مفهوم الدولة، عبد الله العروي، ص. 89. (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر) 1983

3 - يعقوب يوسف جبر الرفاعي ، بناء الدولة المدنية الصالحة ، موقع أخبار الديمقراطية

4 - يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام (القاهرة: دار الشروق، ط3، 2001)، ص58.

5 - السيرة النبوية لابن هشام. عبد الملك بن هشام، تح: ج. 3، ص. 168طه عبد الرؤوف سعد، (دار الجيل - بيروت)

6 - سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذَهَبي، تح.مجموعة محققين بإشراف شعيب الأرناؤوط، ج.7. ص.8. (مؤسسة الرسالة)

7 - الأحكام السلطانية. أبو الحسن الماوردي. ص. 7.

8 - مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمان ابن خلدون، ص. 171.

9 - فقه الثورة، مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي. أحمد الريسوني. ص.28. (مركز نماء للبحوث والدراسات)

-10 الخلافات السياسية بين الصحابة، رسالة في مكانة الأشخاص وقدسية المبادئ. ص. 184 . محمد بن المختار الشنقيطي. (مركز الناقد الثقافي)

11 - الخلافة، محمد رشيد رضا، ص.148 (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي)

12 - الديموقراطية في الإسلام، عباس محمود العقاد. ص. 43. (مصر: دار المعارف)

13 - التأويل والمفارقة، كمال عبد اللطيف، ص.18 . (بيروت- البيضاء: المركز الثقافي العربي،) 1987 .

14 - النظم السياسية في العالم المعاصر، سعاد الشرقاوي، ص: 111، 112، 2007،

15 - النظرية العامة لنظام الحكم في الإسلام، د. عطية عدلان، ص: 448، دار اليسر، ط1، 2011م.

16 - النظام السياسي في الإسلام، د. نعمان عبدالرزاق السامرائي، ص: -131 133 ، ط2، 2000م، طبعة خاصة بالمؤلف.

17 - تدوين الدستور الإسلامي، أبو علي المودودي، ص. 33، مؤسسة الرسالة) 1981 .

18 - تدوين الدستور الإسلامي ص. 34.

19 - تدوين الدستور الإسلامي، أبو علي المودودي، ص. 34، مؤسسة الرسالة) 1981 .

20 - تدوين الدستور الإسلامي، المودودي، ص: -35 38، طبعة دار القارئ العربي، 1991م، القاهرة. باختصار وتصرف يسير.

21 - فقه الثورة، مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي. أحمد الريسوني، ص. 83/84.

22 - النظام السياسي في الإسلام، د. نعمان عبدالرزاق السامرائي، ص: -131 133 ، ط2، 2000م، طبعة خاصة بالمؤلف. بتصرف.

حديث عن اللاهوت الإسلامي

أحمد عاشوري / *ahmed_achouri83@yahoo.com* // باحث من جامعة تلمسان، الجزائر

قد يبدو العنوان فلسفيا في ظاهره، لكننا في الحقيقة أردناه بهذا الشكل حتى نبين للقارئ أننا بصدد معالجة الدين الإسلامي، كمحاولة منا لتقديم معالجة علمية سوسيولوجية أنثروبولوجية بعيدة عن تلك المعالجات التقليدية التعظيمية، فالإسلام كما تبرزه نصوصه المقدسة القرآن والسنة يظهر واحد، غير أن الممارسات التاريخية أو الاجتماعية تظهره متعددا، والأسباب في ذلك كثيرة، ما يهمنا منها تلك التفاسير الخاصة للنصوص والتأويلات، فنحن عندما نريد أن نحلله من منظور اجتماعي نركز على السلوك الديني في حياتنا اليومية بعيدا عن النصوص والتعاليم الدينية، وكأننا نتكلم بشكل عام عن التدين لا الدين، وحتى هذه المهمة ليست سهلة كما يتصور البعض، لذلك سنخوض في هذه البنية الفوقية (الإسلام)، التي لم تتغير كثيرا طوال القرون السابقة حسب جيب (gibb).

ليس لنا أن نشدد هنا، على أفكار معينة في الإسلام ونأخذ منها موقف مهاجم أو مدافع، فالذي يبقى في بالنا دائما، هو الديانة الإسلامية التي يقال أنها تزخر بتراكم لاهوتي رهيب يظهر جلياً في خطاباتها، لذلك مهما تبدو مجاوزة اللاهوت إهمالا له، فإنها لا تبدو صحيحة (أو كمن يخفي شيئاً ظاهراً)، لأن اللاهوت أمر عظيم تصعب محاربته وتجاوزه (1)، ولا حيلة للعقل أمامه إلا الإذعان والطاعة له. فعالم اللاهوت هو الذي يحدد ماهية العقل الكامل والمعصوم عن طريق احتكاره لتفسير النصوص، فهذا العقل اللاهوتي الجبار هو الذي سيطر على العالم المسيحي (الغرب) طوال قرون عديدة، وتحول إلى العالم الإسلامي بحسب ما يذهب إليه هاشم صالح أحد الذين اشتغلوا على الفكر الإسلامي عبر عباءة أركون، الذي أثر في مسيرته الفكرية أيما تأثير، وبغض النظر عن اطلاع أركون على العلوم الحديثة والمناهج المتعددة من ألسنية وسيميائية ودلالية وتاريخية وأنثربولوجية، التي استطاع أن يحفر بها في أعماق التراث غير مكتف بملامسة المشاكل ولا دغدغتها، هذا الحفر الأركيولوجي هو الذي بين لهاشم صالح مدى تعشش اللاهوت الطائفي والمذهبي في المشرق وبدأ يكتسحه كليا، وبإجرائه مقارنة بين العالم المسيحي والعالم الإسلامي، وجد أن الأول خرج من هيمنة العقيدة اللاهوتية المسيحية، بينما الثاني عاد إليها بشكل رهيب (2)، يظهر ذلك جليا في بقاء فكرة اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه.

إن «الخوف على الإسلام» يُمثل أحد مراكز الثقل اللاهوتية التي تسيطر على الباحثين، وتجعلهم ينظرون إلى جل المواضيع التي تجعل اللاهوت الإسلامي ــ إن صح التعبير ــ قيما عليها، محيطا إياها بالسياجات الدوغمائية المغلقة، وليس اللاهوت الإسلامي إلا جزء من اللاهوت الذي كان هاجس القرون الوسطى والمسيطر على جل فكرها، ويبدو أننا نعيد التجربة نفسها، والدليل على ذلك التخلف الـذي نعيشه على المستوى الاقتصادي والسياسي والفكري. ما جعل فكرة أسطورية تروج في

المجتمعات الإسلامية مفادها، أن الإسلام لا يحتاج إلى العلوم والمناهج العقلية بحجة أن كل العلوم موجودة في القرآن والسنة، ولنا أن نتصور حجم الكارثة في ظل مثل هذه الأفكار التي تدعو العقل الإسلامي إلى الاستقالة.

إن مثل هذه الأفكار التي باتت مسيطرة على العقل الإسلامي زادت من اتساع هوة اللاهوت وربما أكثر من هذا، فما كان لا يعرفه الإسلام من كهنوتية، أصبح جزءا من هذا الفكر الإسلامي، حتى أننا أحياناً نجدها ترعى الوعي الآثم برأي عبد الكبير الخطيبي، نقول هذا بتحفظ، رغم أن هناك من الباحثين ممن تجرأوا على المجابهة والاصطدام مع المؤسسة الدينية ورجالاتها، ولقوا في ذلك ما لقوا.

1 - الإسلام بعض السمات الأساسية:

عندما نقول «إسلام»، فنحن نتكلم عن حدث عظيم شهدته البشرية، عن دين عظيم عماده رسالة سماوية، بدأت كمصطلح من الديانة الإبراهيمية، وتجسدت كأفعال وسلوك ونصوص مع محمد (ص)، ما جعله يمثل الشكل الأكثر تطورا ونضجا للفكر الديني، حتى ولو أضاف إلى ثقل الدنيا الساحق ثقل الآخرة المرعب، واستطاع أن يجمع بين العالمين الروحي والمادي (الدنيوي)، على حد تعبير كلود ليفي ستروس. وبين هذا وذاك احتفاء الإسلام بـ»تحدي الموت»، باعتباره بذلا للنفس من أجل قضية نبيلة، فالمضي نحو الله هو المضي نحو المطلق (المتعالي)، وهو شعور من المرء بأنه سيرتفع إلى مستوى أعلى من الوجود (3).

صحيح أن الإسلام كأحد الديانات السماوية، لم يمس كتابه المقدس بتحريف، كما حدث للكتب المقدسة الأخرى، لكنه لم يسلم من التنوع والتعدد، حتى لا نقول التغير والتحول، فهو كظاهرة موجود في النصوص، وفي أفواه المسلمين، وما صموده إلا لقوة الأسس البنائية فيه، لكن هذا لا يجعلنا نسقط في فخ الأيديولوجيا، فالظاهرة الإسلامية التي تبدو هشة جداً في نظر أركون، هي ليست نفس الظاهرة التي شهدتها الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي، وإنما يُركز وصفه على إسلام المرحلة السكولاستيكية والتكرارية الرتيبة حيث يميز أركون بين الظاهرة القرآنية المتمثلة في فضاء الخطاب القرآني الذي يمتلك مكانته الابستيمائية الخاصة بسبب طبيعة بنيته اللغوية أولا، ثم بسبب «تيولوجيا» التاريخ أما الظاهرة الإسلامية ومبتداها التجربة المدنية، تجربة رجل اسمه محمد مواطن من مكة وعضو في قبيلة قريش، يدشن تجربة تاريخية ارتباطاً مع محمد النبي الذي لا يتحدث باسمه الشخصي وإنما باسم كلام متعال آت من الله ومستقبل على هذا النحو من قبل الوعي أو الضمائر (4).

إن «الخوف على الإسلام» يُمثل أحد مراكز الثقل اللاهوتية التي تسيطر على الباحثين، وتجعلهم ينظرون إلى جل المواضيع التي تجعل اللاهوت الإسلامي قيما عليها، محيطا إياها بالسياجات الدوغمائية المغلقة.

إن استعانتنا بتحليلات أركون، استعادته التلقائية المعرفية من جهة، ومن جهة أخرى هو ما أحدثه من زعزعة في الوعي الإسلامي، خصـوصا في دراساته عن القرآن، فمشروعه كان دوماً هو نقد العقل الإسلامي، الذي قضى فيه عمره كله، ومع ذلك لا ندعي أنه الوحيد في هذا، ولكنه أهم محرر للتراث الإسلامي، مع أنه يضع قارئة أحياناً في «حيرة مفاهميه»، ولأن المجال المكاني ولا الزماني يسمح بتناول كل المفكرين الذين خصوا الإسلام كديانة بالنقد والتحليل والعرض والوصف، فإننا اكتفينا ببعض الإشارات والأفكار لمحمد أركون، وما أكثرها وأعمقها.

وبغض النظر عن الحضور الجلي للإسلام، وانتشار الحركات الإسلامية، وانتشاره بصوره المختلفة وذيوعه، يبقى دوماً ذا حضور مجتمعي لافت، لذا ما نتكلم عنه في هذه الورقة لا يخرج عن نطاقه، هذا ما يجعلنا منهجيا لم نخرج عن طاعة المقال، فالإسلام فضاء زماني ومكاني به من القداسة ما يصعب أحياناً دراسته ونقده، كون النقد من شأنه أن يؤسس لكل ما هو جديد معرفي (5)، ناهيك عن حتمية التطور والتحول التي تطرأ على كل ظاهرة، خاصة إذا كانت هذه الظاهرة (الإسلام) حاضرة في حياتنا ومهيمنة على رؤيتنا للعالم، هذا الحضور لها يملك زخماً معرفياً وأنطولوجياً عميقاً ولا يتسع تناولها إلا في جزء بسيط من كل شامل ومعقد، محاولين مقاربتها، مرددين مع أركون صيحته: «أنا صوت يرتفع من داخل الإسلام لكي يقول بأن هناك طريقة أخرى لمقاربة الظاهرة الدينية اليوم، فنحن مضطرون لخوض المعركة على أرض الواقع» (6).

2 - وظيفة الدين في المجتمعات الإسلامية:

نسمح لأنفسنا أن نخوض في مسائل تخص الدين الإسلامي من خلال وظائفه المتعددة، وأدواره الريادية في نضج الإنسان عبر امتداده التاريخي، وهذا لا يمكن نكرانه أو تجاوزه كما لا يمكن إلا الاعتراف بثقل منظومته القيمة والأخلاقية، منظومة أيقونة عرفتها البشرية ضمن مسيرتها في الحياة، ذات مصدر الاهي، وما بقاء الديانات السماوية إلى اليوم، إلا لإبانة القـدرة الالاهية عن مقاصدها، التي يكدح الإنسان في تلمسها (7).

لهذا لا نبالغ إذا قلنا أن الإسلام اليوم بات محل البحوث الاجتماعية الأنتربولوجية والفلسفة كذلك، فحتى وظائفه الذي بقي محافظا عليها كالاطمئنان الروحي وتقوية الأواصر القرابية والسكينة الروحية، باتت أيضاً محل تساؤلات، ضمن أسئلة كبرى، فهل فقد الإسلام روح حياة جماعية جديدة وظائفه، أم أن من يدينون بهذا الدين أصبحوا غير قادرين على فهمه إلا في نطاق محدود، لا يتعدى في كثير

صحيح أن الإسلام كأحد الديانات السماوية، لم يمس كتابه المقدس بتحريف، كما حدث للكتب المقدسة الأخرى، لكنه لم يسلم من التنوع والتعدد، حتى لا نقول التغير والتحول، فهو كظاهرة موجود في النصوص، وفي أفواه المسلمين، وما صموده إلا لقوة الأسس البنائية فيه.

من الأحيان ما ينقله رجال الدين كالدعاة والإعلاميون الدينيون، من معارف جلها لا تتعدى أو تسقط بشكل أو بآخر في «فخ التكرارية المملة»، إننا لا نقول هذا إلا من خلال ما نلاحظه بصفتنا أعضاء في هذه البنية الفوقية، ومع ذلك يجب أن لا يغيب عن ذهننا ونحن نتحدث عن الإسلام ووظائفه في المجتمع الإسلامي، بعض الأمور الاصطلاحية، فالإسلام الشعبي يختلف عن الإسلام الأرثوذوكسي (التقليدي)، الذي يختلف كذلك عن الإسلام غير المرئي، أو ما يدعوه علي الكنز عالم الاجتماع الجزائري بالإسلام الإعدادي السري المتمثل أساساً في إسلام المجموعات الطرقية القريبة من الصوفية.

نتوقف بداية عند الإسلام التقليدي الأرثوذوكسي والشعبي لنتكلم عن بعض وظائفهما، فالإسلام الشعبي ذو التدين الشعبي، تكمن وظيفته الأساسية في التوافق والاسترضاء كونه يعد حسب الكنز دائما إسلام لغة الحياة العملية أو الإسلام اليومي برأي عبد الله حمودي، وبالنسبة للطبقات الشعبية يعد هذا الإسلام منظم الاندماج داخل الحركة الاجتماعية، أما فيما يخص الإسلام الأرثوذوكسي والذي هوـ تاريخياً ـ نتاج جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، والذي تميز بانتشار واسع بين فئات الطبقة الوسطى (معلمين وموظفين....) (7)، يختلف عن الأول الإسلام الشعبي من حيث ارتباطه بالممارسة المعرفية للنصوص المقدسة، ووظيفته الأساسية التعليم الديني الصحيح، ساعيا إلى تحقيق تلك الوحدة الانسجامية داخل إطار ممارسة جماعية، ناهيك عن توطيد العلاقات من خلال تبلور الهوية الجماعية.

إلى الآن حاولنا أن نتجنب قدر المستطاع، تلك الوظائف التعبدية، ولو أنها تدخل ضمن نطاق وظائف الدين الإسلامي، ودورها ليس بالأقل شأناً، فعندما نأخذ مثلاً الصلاة بمعناها الحاضر دعاء وطلب وشعور بضعف، يعبر فيها الإنسان بهمسات فؤاده عن طاعته واحتياجاته ليس لوحده وإنما كذلك لمجتمعه، فالصلاة والطلبات جماعية غير فردية، وأن الفرد منها يعمل مسيراً بإرادة الجماعة، فغدت الصلاة ذات قيود وشروط لا يرجى منها نفع إلا إذا تليت على حساب قواعد موضوعة، يعتقد فيها الفرد اعتقادا تاما أنه سيصل إلى غاياته جراء هذا الترديد (8)، و منه تكون هذه المشاركة الواعية من الإنسان بهذا التسبيح بالحمد الذي يشد كل مخلوق إلى خالقه، «ارجع إلى ذاتك لتجد الوجود كله مختصرا فيك» (9).

والأمثلة في مثل هذه الوظائف التعبدية كثيرة، غير أن ما يهمنا في هذا الإيمان البسيط والقوي (الإسلام) هو رؤيته للعالم، ففي الإسلام ليس الإنسان كائنا لله، بل هو أيضا كائناً لذاته (10)، ولم يكن يوماً احتكاراً دينياً لفئة دون أخرى، غايته أن يربط الفرد بالمجتمع ويغرس فيه الشعور بالانتماء بحيث يكون مشاركاً ومسئولاً في شؤون مجتمعه، كما أن الغرض من الدين هو بالذات أن ينظم حياة الإنسان في العالم المرئي بما يجعله يشهد فيه العالم الغيبي متواجدا فيه بروحه، فيتزود بخالص الإيمان وصالح الأعمال (11).

إن تعدد الوظائف للدين الإسلامي يجعلنا نأتي على ذكر وظائف دون غيرها ليس لعدم أهميتها ولكن ما تسوقنا إليه أفكارنا، وما حرص عليه الإسلام نفسه من وضع التشريع والنظام كوظائف قانونية يخضع لها الجميع، وليس ذلك فحسب، بل الإسلام هو الجو الذي تسبح فيه الحياة، ليس الحياة الدينية أو الفكرية فقط وإنما الحياة الخاصة والحياة الاجتماعية المهنية، وبحسب بيير بورديو

فنحن إزاء ظاهرة توقظ في الإنسان أسمى وعي بالرغم من تفتحها وانبثاقها وانكماشها وارتباطها وتقوقعها على نفسها أحيانا، أمام ثراء فهم الأشياء (12)، نقصد بذلك ظاهرة الإسلام، ومع ذلك يبقى شغلها الشاغل تنظيم حياة مؤمنين باعتبارها حياة متعدية لا قاصرة تقرب بين المتباعدات وتؤلف بين المختلفات وتصل بين المنفصلات (13).

3 - خصائص العقيدة الإسلامية:

يرى طه جابر العلواني «العقيدة هي القاعدة الفكرية التي تنطلق منها وترجع إليها وتنضبط بها كل أفكار ومفاهيم وأحكام وقيم الإنسان المسلم، فتتكون بذلك عقلية المسلم وسائر مكوناتها من معارف وعلوم وفنون وثقافة وحضارة، فلابد أن تظهر وتنعكس آثار هذه العقيدة على الآداب والفنون والذوقيات والوجدانيات التي تؤثر في النفسية الإنسانية، فالعقيدة في التصور الإسلامي هي المعيار التقويمي لكل مقومات الشخصية المسلمة العقلية منها والنفسية...،كذلك تصنع العقيدة بنقائها وصفائها بين عيني الإنسان أهدافا عليا وغايات سامية تحمي مسيرته من العبث والإحساس بالعدم والضياع والتواكل والكسل وتعينه على ممارسة دوره العمراني الحضاري في الحياة بأفضل شكل يطيقه وترسي دعائم بناء الجماعة وتشكل لها أهدافها المحورية (14).

لقد بدا لنا هذا القول -رغم طوله- صلب ما نريده من عنوان عنصرنا هذا، حيث تكون فيها العقيدة الدينية صلة بين ذات وذات، لا بين ذات وفكرة مجردة، ميزتها أنها تختص بالإيمان بالغيب، ولذلك عبر الوثنيون أن العبادة للأحجار والأوثان والأشجار ليست لذاتها وإنما لأنها ترمز إلى قوة غيبية أو أنها ترمز لسر غامض يستحق التقديس (15)، فالعلاقة الروحية بين الله والإنسان هي التي تلد العلاقة الاجتماعية، وهذه بدورها تربط ما بين الإنسان وأخيه الإنسان، فعلى هذا يمكننا أن ننظر للعلاقة الاجتماعية والعلاقة الدينية معا من الوجهة التاريخية على أنهما حدث، ومن الوجهة الكونية على أنهما عنوان لحركة تطور اجتماعي واحد بتعبير مالك بني نبي (16).

فيما يعتبر» علوم العقيدة» ينزع حسن حنفي إلى نقل علم الكلام من بعده اللاهوتي ليصبح أنتربولوجيا تبحث في «الإنسان الكامل» بدل مباحث الذات والصفات، مستعيناً في ذلك بالمدخل النظري والمنهجي لإعادة بناء علوم العقيدة بالتحليل الشعوري، انطلاقاً من لاهوت التحرير كجسر يساعد على استيعاب الحقل الديني ككل، فالعقائد بنظره ليست أحكاماً صورية، بل ذات مضمون اجتماعي من وحي العصر.

ميزة العقيدة الإسلامية أنها لا تروم «الاحتكار الديني»، ففي فترات ما تتخذ شكلاً جماعياً، كما أنها ليست إقصائية حيث يستطيع أن يعتنقها أي إنسان. إن تجذر الإسلام في تاريخ بشري لم يكن ليتسم إلا بسمات رائجة وقتئذ أو الاستجابة إلى أولويات هي هنا العقيدة (17)، التي ترتكز في الأساس على الاعتقاد الديني كمجموعة تصورات يبلورها الأفراد أمام كائن أعلى أو قوة متعالية أو خارقة في الدين الإسلامي هو» الله»، كمثال إنساني لم ولن يتحقق برأي إرنست بلوخ، ويشير كذلك ضمن هذا السياق العقائدي، بأن كل دين يتضمن منظومة من العقائد بصفتها حقائق لا يجوز المساس بها ولا

نقاشها كما هو الشأن كذلك بالنسبة لجميع البلاغات القرآنية المأخوذة على أنها عقائد (18)، ولئن استطاعت بعض الحقائق أن تناقش فستظل حقيقة واحدة هي حقيقة الرب الواحد الذي لا يجب شراكة أحد في قدرته، وإذا قال لأمر كن فيكون، هو الله الذي يشهد على عقود القوافل وعهودها وهو السلام والأمان، به يؤمن وإليه يؤتمن، وله مسارب وشرائع وحدود ودين ناموس ونظام (19)، وما العقائد الدينية بكل أقسامها إلا لتجديد إيمان المسلم، وقبولها لابد أن يترجم إلى إقامة الشعائر الدينية وتطبيق الأحكام الشرعية التي حددتها الشريعة، بحيث يؤدي الربط بين العقائد والشريعة إلى تعزيز طابع القداسة (20)، التي سنجدها في الثقافة العربية الإسلامية متعددة فالقداسة لا تعني الطهارة فقط، بل لها معاني كثيرة مثل البركة على سبيل المثال كتأسيس للقداسة الصوفية، خصوصاً داخل مجال الولاية بشكل ديني أو فلسفي.

من أهم ميزة في العقيدة الإسلامية، هو ما يجده الوعي الشقي والآثم من حلول وارتياح في خضوعه لكلام الله الذي يسكن بيننا ويحل فينا عن طريق إتباع هديه (21)، هذا الهدي الذي حمله لنا الأنبياء جميعاً، وهو ما يعترف به القرآن، في مفهوم الوعد الالاهي، بدء من آدم ومروراً بإبراهيم الذي ينسب إليه تّأسيس شريعة الكتاب المقدس، ما جعل النبي محمد يشد إلى شخصه، عبر محاكاته رمزيا بتسمية ابنه الوحيد إبراهيم من زوجته ماريا القبطية، وليس ذلك فحسب، بل في جهاده المرير في استئصال الشرور وتحطيم الأوثان، دون أن يترك واحدا يعود القوم إليه ولو كحجة مثل ما فعل إبراهيم، فلا كبيرها ولا صغيرها جهاداً استمر عشر سنوات اقتضت منه الغربة عن مكة واللجوء إلى موطن آخر هو المدينة المنورة، وبذلك أحدث الإسلام كعقيدة ثورة خلصت الإنسان وحررته ورسمت له أهدافا أحس من آمنوا بها أنها نبيلة، لقد كان مشروعاً ثقافياً أخذ بمجامع القلوب والألباب (22).

ما يراهن عليه الإسلام كعقيدة ومنهج ودين في ظل تحديات الحداثة هو الإنسية السمحة التي يتضمنها أو تتجلى في قلب الشريعة التي تشكل قانونا تعددياً ومتفتحاً في مجتمعات إسلامية كانت تعددية بطبعها، نمت وتطورت بشكل عنقودي مع بقائها على وحدتها من حيث النفس والروح، (23)، لا لشيء إلا لأن الشريعة تأسست على نصوص منزلة ظلت عملاً تاريخياً من صنع البشر وأنجزت في سياقات اجتماعية معينة، كما علينا أن نعلم بأن التعاليم الالاهية ليست «أوامر»، يتعين احترامها بصفة آلية بل مقاييس وضوابط سلوكية مقدمة للإنسان كي يتمكن من استعمال ذاته، وبهدف إرضاء الله، فسعادة الإنسان في الدنيا ونجاته في الآخرة هما إذا من قلب اهتمامات الإسلام دينا وعقيدة وشريعة كذلك (24).

أهم ميزة في العقيدة الإسلامية، هو ما يجده الوعي الشقي والآثم من حلول وارتياح في خضوعه لكلام الله الذي يسكن بيننا ويحل فينا عن طريق إتباع هديه، هذا الهدي الذي حمله لنا الأنبياء جميعاً، وهو ما يعترف به القرآن، في مفهوم الوعد الالاهي.

4 - المقدس الإسلامي:

يرى عزمي بشارة في كتابه «الدين والعلمانية» بعد أن يعدد رقمياً ورود كلمة «دين» والدين في القرآن نحو خمسة وخمسون مرة، أنه لا توجد كلمتي «مقدس» و»قدس» حتى ولو وردت فإنها لم ترد إلا في إطار عبارة «الروح القدس» في سياقات ذكر نبوة عيسى أو حديث الله مع موسى وشعبه فيما يتعلق بالأرض المقدسة والوادي المقدس وغيرها من قصص التوراتية (25)، غير أن هذا لا يعني على الإطلاق عدم وجوده كمعنى له حضور ورهبة عند المؤمنين وغير المؤمنين، فكما أسلفنا، لا تعدو الديانة إلا أن تكون تدبير للمقدس وإدارته والسعي إلى إرسائه تجعل منه يتأسس في نظام الدنيوي والعادي، وهو ما يعبر عنه ميرسيا إلياد بأن الإنسان المتدين لا يستطيع العيش إلا في عالم مشبع بالقداسة، رغم عدم امتلاكه للحرية في اختيار المكان المقدس (26)، لأن ذلك يخضع لظروف تاريخية اجتماعية دينية، أو في قالب الوحي إلاهي.

يُسجل المقدس الإسلامي بكل أشكاله وتنوعاته ومفاهيمه حضوراً لدى أوساط عريضة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، رغم التطورات الكبيرة التي لحقت بها خلال كل هذه القرون، بل إنها تقبل عليه بكل همة وسرور، على الرغم من تفتح الدين الإسلامي وارتيابه وتقوقعه على نفسه في بعض الحالات، فمهما كان ثراءه لفهم الأشياء تظل ميزة المقدس الإسلامي الأولى تمكن في ديناميكيته وحركيته وكذا تراتبيته العمودية والأفقية (27)، حتى أننا يمكن أن نذهب مع القول بأن قوته ليست في غير العادي، بل لما يتحول إلى العادي، أي عندما يأخذ شكل طقوس وشعائر تمارس، أضف إلى ذلك التجربة الدينية التي تعني بشكل ما تجربة القداسة، وفهمها لا يكون من زاوية لا عاديتها أي لكونها شعورية لا عقلانية، فغالبا ما كتب عنها أوتو أدلف وأورد وصفها الرائع في كثير من الكتب المقدسة التي تصف ولوج الرسل عملية التعرف إلى المقدس وجها لوجه، من جبل سيناء إلى غار حراء (28).

حينما نتحدث عن المقدس الإسلامي، ففي الغالب نتحدث عن عقلنه المقدس وجعل محوره حول الله من قبل الإسلام بناء على تميز جوزيف شلهود متجاوزاً تعريف المقدس بتعارضه مع الدنيوي فقط إلى تجاهل طبيعة القوة التي توجد وراءه، مؤكداً على تمظهره في شكلين الطيب والخبيث، والذي يدعو يوسف [جوزيف] شلهود إليه كذلك هو ضرورة التميز بين المقدس والولاية في الثقافة الإسلامية، معتبراً أن المقدس ممايز للدين، فإذا كان المقدس يعانق في نفس الوقت كلا من الطاهر والدنس، فإن الدين موجه نحو الولاية أو القداسة بما هي طهارة، في حين يظل المقدس عبارة عن طاقة غامضة شبيهة بمجال مغناطيسي يمارس الجاذبية التي عمل الإسلام على توجيهها نحو الله (29) ومفهوم الله هو ليس ذلك الكائن الأعلى الذي خلق الكون ثم انسحب منه، ليبقى متفرجا عليه من بعيد دون أن تكون له يد في توجيهه وتغيير مجراه (30).

إن الروح الحقيقة للمقدس الإسلامي يكمن في عدم ارتباطه بمصلحة خاصة لأي إكليروس معين أو سلطة دنيوية، تتجلى رسالته الدينية في حيويته لا في تجريده كأخلاق جامدة، من خلال تنشيطه بالإيمان وكذلك الأعمال الطاهرة وطهارة الضمير، فالله واحد أحد، والرسل هم من نقلو الوحي، ولا يخضع لقداسة مميزة أي من الكتب السماوية كما لكتاب المسلمين «القرآن»، لذا كان من الطبيعي

أن تكون الثقافة الإسلامية ــ عموماً ــ قد واجهت في وقت مبكر جداً ضرورة فهم النصوص المقدسة والسعي إلى تأويلها (31).

كان الإسلام واحداً في أصوله العقائدية، لكنه كان متعدداً في التنزيل، ففي العصر المكي ركز الرسول (صلعم) على بناء الإنسان، وفي العصر المدني ركز على بناء السلطان وهما مدخلان أساسيان لبناء العمران خلال القرون اللاحقة وبناء الصفوة العالمة.

الهوامــش :

1 - عبد الكبير الخطيبي، نحو فكر مغاير ترجمة عبد السلام بن عبد العالي وزارة الثقافة قطر، ماي 2013، ص18.
2 - هاشم صالح، الانتفاضات العربية على ضوء فلسفة التاريخ دار الساقي بيروت، ط 1، 2013، ص 18.
3 - محمد أركون، نافذة على الإسلام، ترجمة صباح الجهيم، دار عطية للنشر، لبنان، ط1، 1996، ص 30.
4 - أركون محمد، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت ط3، 1996، ص49.
5 - أبو زيد نصر حامد، الخطاب والتأويل المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط3، 2008، ص112.
6 - محمد أركون، العلمنة والدين، مرجع سابق، ص52.
7 - السواح فراس، مغامرة العقل الأولى -دراسة في الأسطورة سوريا وبلاد الرافدين- دار علاء الدين دمشق، 1996، ص06.
8 - شلحت يوسف، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، دار الفارابي، بيروت، ط1 2003، ص62.
9 - غار ودي روجيه، نداء إلى الأحياء ترجمة ذوقان قرقوط، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق 1981، ص208.
10 - بوحديبة عبد الوهاب، الإنسان في الإسلام، دار الجنوب للنشر، تونس، 2007 ص11-10.
11 - طه عبد الرحمان، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمائية، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط2، 2012، ص17.
12 - بوحديبة عبد الوهاب، نفس المرجع، ص10.
13 - طه عبد الرحمان، نفس المرجع، ص77.
14 -طه جابر العلواني، ابن تيمية وإسلامية المعرفة، المعهد العالي للفكر الإسلامي، ط1، 1994 ص30-29.
15 - الزحيلي محمد، وظيفة الدين في الحياة وحاجة الناس إليه، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية السعودية، 1991، ص25.
16 - مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الوعي، الجزائر، ط1، 2013، ص 56.
17 - عبد الوهاب بوحديبة، نفس المرجع، ص41.
18 - أركون محمد، نافذة على الإسلام، مرجع سابق، ص102.
19 - بشير سليمان، مقدمة في التاريخ الآخر، نحو قراءة جديدة للرواية الإسلامية، القدس، 1984، ص26.
20 - محمد أركون، نافذة على الإسلام، مرجع سابق، ص103.
21 - عبد الكبير الخطيبي، نفس المرجع، ص49.
22 - عبد الوهاب بوحديبة، نفس المرجع، ص48-47.
23 - عبد الوهاب بوحديبة، نفس المرجع، ص53.
24 - عبد الوهاب بوحديبة، نفس المرجع، ص56.
25 - بشارة عزمي، الدين والعلمانية في سياق تاريخي الجزء الأول الدين والتدين، بيروت، المركز العربي للبحث والدراسات السياسية، ط1، 2013، ص180.
26 - مرسيا الياد، المقدس والمدنس، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر، سوريا، ط1، 1988، ص30.
27 - الزاهي نور الدين، المقدس الإسلامي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2005، ص32.
28 - عزمي بشارة، نفس المرجع، ص182-181.
29 - يوسف شلحت، نفس المرجع، ص171.
30 - حميدي خميسي، نشأة التصوف الفلسفي في المغرب الإسلامي الوسيط اتجاهاته مدارسه أعلامه دراسة، الجزائر وزارة الثقافة، 2007، ص07.

a f k a r

مقالات

إسـلام الشاشـة: أو منعطفات الدعـوة عبر الأثير

العربي إدناصر / idnacer4@gmail.com // باحث في الفكر الإسلامي . الرباط. المغرب

هناك خطاب يتم الترويج له في وسائل الإعلام المرئية يُغرد خارج السرب، أو على الأقل يقفز على معطيات الواقع ويلوذ بالفرار إلى الماضي ليتلمس منه الحلول والأجوبة، التي يريد مطابقة الواقع بها ولو على سبيل الإسقاط التقني، وهذا الخطاب يرتوي من نفسية خاصة تنبني على ردود الأفعال التي تمزج بين الهزيمة والانتقام.

ولما كان هذا الخطاب منبوذاً في النوادي والمراكز والجامعات، فإنه اهتدى إلى اعتلاء منابر الأثير حيث يجتمع الخلق الكثير، لكن التكنولوجيا التي كانت من قبل محرمة التداول عندهم، صارت لاحقاً كوسائل تأخذ حكم المقاصد في ضرورة عولمة هذا الخطاب وبثه على صعيد شامل.

فكانت الشاشة مسرحاً عاماً لتدويله وفتحه على عالم الصورة وفتوحاتها، وما إن ولج هذه البدعة المحمودة حتى استطاب له العيش بين ألوانها وإخراجها المثير، مرتضيا دفقتها في المعلومة وولعها بالخطاب الشفهي، أمام وفرة المال الذي يدعم البث المباشر، حيث تتحقق شروط اللقيا والمعاصرة عبر الهواء، وتنشط الفتوى إزاءها على نطاق واسع، وتنشط معها ثقافة التشطيب والتصنيف بآلية الحلال والحرام.

كانت الصورة ثقافة منبوذة في ذهنية التحريم، إذ إنها تحاكي خلق الله وتعكس صورة الخلق، وكان المايكروفون يُمثل دعاية شيطانية صدرت في حقها فتاوى التحريم، أما الشاشة فهي عندهم أم الخبائث لأنها تحمل كل شر مستطير إلى البيت، وقس على ذلك كل منجزات التقنية التي نالت حظها من المنع منذ صدور الطباعة إلى عصر الشبكية.

هكذا إذن يندلق خطاب تحريضي ضد كل الأنماط التي لا تناسب طبيعته في التفكير والعيش، مستنداً إلى التأويل الحَرفي للنصوص في الوحي والفقه، لأجل تسييج العقل بجملة كوابح تروم اعتقاله في مربع التقليد والتحنيط.

وسينضم إلى هذا الخطاب جمهور من العوام، أغلبيتهم من الحرفيين والباعة المتجولين وبعض المتخصصين في التقنيات الحديثة، إضافة إلى بعض طلاب الشريعة وذوي الميولات الحركية والجهادية.

يفتقد هؤلاء لحس نقدي علمي، وتعوزهم الملكة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وبضاعتهم تؤول إلى قراءة سطحية للدين مهما حصّلوا النصوص والمتون والأسانيد، لأن العقل ليس من مواردهم في العلم إلى جانب النقل.

وتعظم خطورة هذا الخطاب في غياب مقص رقابة وآلية متابعة تقوم على تقييم محتوياته وضبط خط تحريره، مما يجعله أكثر انفلاتا من الحكمة والعقلانية، وأكثر انجذاباً وتوغلاً في الغرائبية والتسطيح

والمغالاة.

لقد استفحلت هذه الظاهرة وبدت أكثر انتشاراً وتماسكاً بفعل ضبابية تدبير حقوق البث والإرسال، وضعف الترسانة القانونية الحاكمة لمثل هذه المستجدات، أمام ضغط سوق الإشهار والترويج والبيع الافتراضي.

وهكذا ظهرت قنوات بأسماء دينية واضحة، بجودة عالية وبث مباشر وتغطية على مدار اليوم، تقوم على خطاب أحادي وطائفي وصارم، يضطلع بتصريف ثقافة مركزية مبنية على الأصول العقائدية، وعلى مذهبية فقهية خاصة تنهل منها طريقة الاستدلال وتنزيل الأحكام ومجاراة الواقع، وأخرى تعكف على تراجيديا الألم والمظلومية التاريخية، كمرجعية سياسية وفكرية لمواجهة الحاضر والمستقبل.

فضلاً عن قنوات بحس ديني مغشوش متخصصة في أعمال السحر والشعوذة والدجل، تستقطب الجماهير لتحقيق أرباح مادية بدعوى تخليصهم من الجن والعين وسوء الطالع، وتغريرهم بأمور أخرى تتعلق بالزواج والطلاق والصداقة والحب والتوسعة في الرزق وهكذا...

وقريب منهم يندس فريق من «جَمهرة الخبراء» الذين يحترفون صناعة المستقبل والتنمية البشرية، هؤلاء «الوعاظ الجدد» الذين وجدوا في العاطفة الدينية مساحات هائلة لترويج بضاعتهم العلمية، التي كسدت في سوق النشر فأعلنوها في الأثير وعودا كاذبة تتوخى تحسين ظروف العيش وطرح مشاكلها ومثالبها، تبتدئ بحكم الأمم وتجارب العباقرة، وتنتهي بأحلام المستقبل الناجح تحت وقع دفءٍ وعظي واضح ماتع.

ويغيب في هذه التجارب كلها أهم شرط وهو النقد، وخصوصاً نقد الذات وأطروحاتها التي تنطلق منها، وبالتالي يستحوذ جانب الإلقاء والخطاب المباشر ولسان الأمر على المحتوى الذي يتم إنتاجه، وكأنها فصول مدرسية تضع المشاهدين في مقام التلاميذ.

وثمة عائق آخر يقف عقبة أمام تهذيب وتأهيل هذا النوع من الخطاب، وهو الخلط بين منبر الخطابة في المساجد وحلقات الدرس التربوي، وبين منبر إعلامي بمواصفات مُغايرة يقوم على سياسة الحوار وتعدد الآراء ومخاطبة جمهور واسع.

فالخطابة فن يعتمد التجييش ودغدغة العواطف وأسلوب التلقين، وهي أمور لما امتدت إلى الشاشة ستكون أشد فتكا، لأنها خرجت عن نطاق الحيز واندفعت في عوالم الافتراض الجغرافي، فهي موجود بالقوة في كل الأنحاء تحتاج فقط إلى وجود بالفعل.

وهنا يبرز ما يسميه عبد الله الغذامي «بالفقيه الفضائي» في مقابل «الفقيه الأرضي» في كتابه «الفقيه الفضائي»، حيث «تحول الخطاب الديني من المنبر إلى الشاشة»، حيث ينزاح الأول عن إحداثيات الزمان والمكان للبت في كل شيء من موقع الافتراض، بينما كان الثاني يشترط اللقيا والمعاصرة، حيث يكون مُطلعاً على أحوال الناس أفراداً وجماعات، بل يعيش الإشكالات التي تشكل مشتركاً بينهم.

أما «فقيهنا الفضائي» فهو يركن إلى الوجود المرن الذي يعتمد التخيُّل وليس التخلُّل، فخياله أوسع من خِلاّنه، وكم يكون الاعتساف جانباً على الفعل الدعوي بهذا الاختزال، وكم يتحول الدين إلى سلعة رابحة للقائمين على مثل هذه المشاريع؟ دون أن ينبثق عنها نفع اجتماعي أو ثقافي يعود على رواد هذه

مقالات.

الفضاءات بالغنم في التحصيل العلمي والإرشاد التربوي.
لقد اشتهر الفقهاء الأقدمون بفتاويهم التي تحض على إعمال جملة من الآليات في الفهم والتنزيل، منها اعتماد الأعراف والعوائد والأحوال في الحُكم على النوازل، حتى اشتهر عند الحنفية قولهم: «العادة محكّمة»، واشترط الإمام أحمد في المجتهدين معرفة الناس، وألزم القرافي المالكي المتصدّين للفتيا معرفة عرف بلد السائل الذي ينبغي تكييف الفتوى على منواله، ومن القواعد المنهجية التي نهجها الأقدمون إجراء الأحكام على مقتضى المصلحة فيما لم يرد فيه نص، أو وجد لكنه مُجمل وعام يحتاج إلى تأويل، ولمنزلة المصلحة في التشريع جرى على لسانهم: «متى وجدت المصلحة فثم شرع الله».
وكل هذا لأجل تحصين الفكر الديني من الغلو والتنطع ومن التسيب أيضاً، لأن الشريعة «حكمة كلها وعدل كلها ورحمة كلها» بتعبير ابن القيم، وهذه المنهجية هي سبيل العلماء الصلحاء، حتى أُثر عن بعضهم قوله: «إنما التيسير من عالم ثقة، أما التشديد فيحسنه كل واحد».
هذه المعالم الفكرية والمنهجية معطلة في خطابات وُعاظ الشاشة وصناع «فتاوى الأثير»، ففتاويهم تبدأ من المرحاض وتنتهي إلى البورصة في سرعة ضوئية تخترق قوانين المعرفة، فقط لأن صفة «عالم» تؤهلهم للحديث في كل شيء بنفس الرؤية والعقلية.
الأقدمون، ورغم بسْطتهم في حقول المعرفة، ما كانوا يتجرأون في الحديث في كل شيء، وقد أثر عن مالك أنه سُئل عن مسائل كثيرة أجاب في معظمها بقوله: «لا أعلم»، مخافة القول في الدين بغير علم، ودفعاً للخلط بين الرأي في الدين ورأي الدين، وتعليماً لغيره على أخلاق التواضع حتى لا يتجرأ الأصاغر على امتطاء الأمور العظام بغير علم اكتسبوه.
فكثير من هواة الشاشة من أنصاف العلماء يصدق فيهم قول أبي حنيفة لتلميذه أبي يوسف، وهو يتردد على مجلسه وكان على طرف من البلادة في أول أمره، فشيخه اعترض أن يكون متعجلاً في مسيرته العلمية، فقال له ممازحاً ومؤدباً: «لقد أخرجتك المواظبة»، وبعد أن لازمه طويلاً تحصّل له علم كثير بفعل الصبر والمكابدة، وصار من المجتهدين في المذهب ومن أعلامه الكبار.
وهؤلاء هم أحق بهذا النعت فقد أخرجتهم الجسارة، بفعل مواظبتهم على اعتلاء منصة إلقاء دروس الوعظ والإفتاء، إذ إن مواظبة أبي يوسف انتهت إلى تحصيل عميق للمعارف، أما مواظبتهم فلم يكن فيها تمكين لأنفسهم من أسباب العلم، ولا لأتباعهم وطلبتهم الذين وضعوهم تحت شرط التلقين، لكي يقذفوا من أفواههم صنوف الجهل والمكر في وجوههم، وهم لا يقصدون العلم إلا في حضرة مشايخهم، ويجعلونهم حصرا قِبلة العلم والحلم.
ويَعظُم هذا الخطْب حينما يجعل مهندسو «إسلام الشاشة» من دروسهم ما يسمونه «بالجامعة المفتوحة» في وجه الطلبة، حيث يتم التسجيل فيها من بعيد في كل الأقطار، ظنا منهم أنهم على مقاعد الدرس، فيوهمونهم بمنحهم الشواهد والتزكيات والأسانيد، وكأن ما يصدر عن الجامعات من وثائق وبحوث مطعون في نزاهتها لأنها صادرة من جهات حكومية.
إنه «الجهل المقدس» مستعيرين تعبيرا للمفكر الفرنسي «أوليفيه روا»، حيث يتم إحكام آليات الإغلاق باسم الدين، ويتم طرد العقل مع سبق الإصرار، لأنه حالة منافية للطريقة العمودية في التلقين وثمرة

هذه المعالم الفكرية والمنهجية معطلة في خطابات وُعاظ الشاشة وصناع «فتاوى الأثير»، ففتاويهم تبدأ من المرحاض وتنتهي إلى البورصة في سرعة ضوئية تخترق قوانين المعرفة، فقط لأن صفة «عالم» تؤهلهم للحديث في كل شيء.

للحرية في التفكير والنقد.

مع أن الدين في الأصل رسالة في التنوير والتحرير، لما كان الجهل مُصَدقا لما بين يديه من وثنية وعبودية ومهيمناً عليهما، وقد فطن أعداء الرسالة في أول عهدها إلى قوتها الاجتماعية والثقافية التي ستناهض مشروعهم التزويري، فكادوا لها الكيد العظيم لصرف الناس عنها، إلا أن بلاغة النص وصدق الهدف ورحابة التفكير في الكتاب المنزل كانت أسرع إلى القلوب والعقول من سياط أبي جهل، فتبّت يداه وقد خاب من استعلى واستعدى واستعمى.

والوعي الذي صدر من رحم هذه الرسالة انبعث في أرجاء المعمور وانكتب أعلاماً وأعمالاً في صحائف الزمن، في الفقه والكلام والفلسفة والأدب والتصوف والتاريخ والطب والجغرافيا وبقية العلوم، وقد كان الكِتاب حينها خير جليس في الأنام، حيث يُدون العلم والذاكرة، وفي مجالسه تتخرج العقول وتتكون الأذواق الفكرية، وتتكرس أدبيات الأخذ بالمناولة والمكاتبة والسماع وغيرها، بما يمكن أن نسميه بأنثروبولوجيا العلم، وقد سماه بعضهم بـ«آداب العالم والمتعلّم والمفتي والمستفتي» كما في مقدمة المجموع للإمام النووي، وسماه بعض آخر بـ«الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع» كما نجد عند الخطيب البغدادي.

فأين نحن من هذه المواضعات العلمية في خضم «زحف الصورة»، وأمام انتقال وسائل التعليم والإرشاد من المكتوبات إلى المرئيات، فدروس العلم أشبه ما تكون بنشرات إخبارية ومواجيز عناوين في المعرفة، حيث دخلت المعرفة الدينية مجال ما يُسميه عالم الاجتماع البولندي الراحل «زيجمونت باومان» بـ«السيولة»، حيث اللايقين واللاثبات هو الماسك بزمام الأمور، بالقدر الذي تنفلت فيه من معالمها ومُحدداتها ومجالاتها، لكي تؤول إلى الفوضى التي حلّوها بصفة «الخلاّقة» تهذيبا لها.

إن ما نعاينه من مشاهد الدمار والبوار في منطقتنا هو جزء من ثمار هذه «الفوضى الخلاقة»، ولاريب أن تعكس الشاشة حجم التحول الذي امتد إلى حياتنا وطبيعة اجتماعنا، فمعارك الساحة اختمرت في الشاشة ففاضت في الوغى، لتحمل اللّظى نحو عناصر أمننا الاجتماعي والسياسي، إننا إذن إزاء ما حذرنا منهم «هربرت شيللر» وهو مؤلِّف وناقد وعالم اجتماع أمريكي، وجعلهم عنواناً لإحدى كتبه وهم «المتلاعبون بالعقول»، كوصف للحالة التي أوصلتنا إليها «ماكينة الإعلام» من تضليل وتزييف.

أزمة الإنسان «الما بعد حداثي»: رؤية مقاصدية

د. محمد شهيد/ *med.chahid@gmail.com* // أستاذ بجامعة محمد الأول، وجدة، المغرب.

التحولات الفكرية والفلسفية التي شهدها العالم في الفترات المتأخرة يصنعها الغرب دائما مع الأسف الشديد، وذلك لعدة أسباب لعل أهمها غياب العقل الإسلامي والفلسفة الإسلامية في المنابر الثقافية والفكرية العالمية. لذلك فالعالم الإسلامي يتأثر من قريب أومن بعيد، بشكل إيجابي أو سلبي. فالمسلمون في مرحلة الجزر والتراجع إلى حد الآن، فكل المنتوج الغربي الفكري أو المادي. سرعان ما يسوق وبسرعة كبيرة في العالم الإسلامي، وبالخصوص في عصر العولمة والتدفق المعلوماتي الذي اختصر المسافة والجغرافيا. وكما هو معلوم فالمغلوب والمنهزم دائماً ما يكون مولعاً ومنبهراً بالغالب والمنتصر فيسعى دائماً لاختياره قدوة له ومن ثم يعمد إلى تقليده واقتفاء أثره والسير على خطاه.

وهكذا فمنذ قرون والمنتوج الفلسفي والفكري الغربي هو الذي يقود العالم ومن ضمنه طبعا العالم الإسلامي. ومن آخر إبداعات الغرب فلسفة الحداثة وفلسفة ما بعد الحداثة. وقد عرفت ستينيات القرن العشرين انتشار وسيطرة الفلسفة والفكر الماركسي-خصوصا في فرنسا-والبنيوي. غير أنه مع مطلع السبعينيات بدأت فجر جديد سمته الأساس فلسفة وثقافة جديدة صبت نقدها اللاذع على الماركسية والبنيوية، تلك هي ما يعرف بفلسفة ما بعد الحداثة.

من جهة أخرى، فإن عصر الحداثة الذي اشتهر بالسيطرة المطلقة الكاملة للنزعة العلمية، فـ«لقد كرس كل من عصر النهضة والأنوار فكرة العقل المتحرر من ربقة تحالفه مع الإيمان الكنسي، ثم المتسلح بالأفكار الجديدة المناهضة لتقاليد القرون الوسطى على اختلافها كمحرك للتاريخ وكدافع له في الاتجاه الصاعد. من هنا جاءت فكرة الحداثة وانتصر معها الاعتقاد بأن القديم والماضي مرادفان للجهل والظلامية والضلال في حين أصبح الحاضر، والمستقبل خصوصا، مجالا للأفكار المتحررة ولتحقيق عظمة الإنسان وتوسيع هيمنته على العالم. والحق أن الاكتشافات والثورة العلمية ثم الثورة الصناعية والتقنية لم تكن إلا لتزيد العقل الغربي ثقة بنفسه وجرأة على الإفصاح عن مشروعه الهادف إلى نقل الفردوس المفقود من السماء إلى الأرض»، (1) وهكذا فقد صار العلم إيديولوجيا «جاهزة للدخول في خدمة حروب الإبادة الاستعمارية وصراع القوميات والطبقات (أغنياء وفقراء) والأجناس (رجال ونساء) والأجيال (كبار وصغار) (2). إن العلم أصبح سيفاً مسلطاً على الرقاب، حتى غدا ديناً جديداً، بفعل تمكينه من السلطة المطلقة والعليا، فالقول قوله الفصل والحكم حكمه النهائي.

أمام هذه الإطلاقية، وأمام هذا «التطرف» العلمي، سوف يبرز فكر جديد وتوجه جديد مناقض

للعلم. وصار التشكيك هو الطاغي وصارت النسبية في أفضل الأحيان هي المخرج. فالحقيقة والتقدم والثورة. وكل المفاهيم التي أسستها الحداثة، صارت مهددة وصارت في مهب الريح. بل إن الحداثة التي وصلت بالعالم إلى النهايات ومنها نهاية التاريخ وسيطرة الديمقراطية، هذه النهايات هي التي سوف توقد فتيل ما بعد الحداثة إذ هي التي سوف تعلن إفلاس وانهار الحقيقة والعلم والتقدم. ومن ثم دخول الشك وانهيار اليقين في المعرفة العلمية. ولذلك فقد وصف بعض فلاسفة العصر فلسفة ما بعد الحداثة بأنها «تفتقر إلى مشروعية ما هو صادق وما هو عادل» (3).

وإذا كان من الصعب تعريف فلسفة ما بعد الحداثة (4)، فإنه من الممكن الإشارة إلى بعض خصوصياتها وبعض مميزاتها، ذلك أنها فكر «ينكر النظريات الكبرى التي تحاول تقديم تفسير شمولي للظواهر وتتخذ شكل منظومات كبرى مغلقة نموذجها الايديلوجيات الكبرى، كما يتبنى هذا الفكر تصوراً انفصالياً وفوضوياً للزمن، ومنظوراً براغماتياً للحقيقة وميلا إلى إلغاء الذات. وإلغاء المراكز والمركزية نفسها دفاعاً عن التشتت والفوضى والتشعب، وإعادة إدماج الوهم في الصيرورة، وإحلال الاختلاف محل الهوية، والسطوح والثنيات مكان الأعماق، والخنثوية محل الذكورة، الخ». (5)

وبذلك فالسعي نحو المعرفة والحقيقة سوف يتحول إلى عدمية وأصبح السوق أو التوزيع هو الذي ينظم الحياة ويسيطر عليها في غياب تام للضوابط والمبادئ والأخلاق. مما سيفسح المجال للسجالات والتنافرات والتنازع مع غياب الحسم واتخاذ الموقف الصحيح الخاضع للقيم والضوابط.

هذا الوضع سوف يشيع غياب الاستقرار في الذهن والثقافة والسياسة والاقتصاد ويبعثر الأولويات في جميع المجالات. مما سوف يدفع بالبشرية اتجاه المجهول واتجاه ما لا يعرف مآله. فبدعوى حقوق الإنسان والمساواة سوف تتمتع جميع الأطراف بالمشروعية في التخطيط واتخاذ الموقف واختيار القرارات المناسبة، مما يفسح المجال أمام الفوضى والتسيب، فظهرت الحركات المثلية والحركات النسوية وحركات تقرير المصير والانفصال وحركات التحرر من القيم والأخلاق.

لقد امتلك كل واحد الحق في التعبير، بل في الاجتهاد واتخاذ القرار الفاصل، بغض النظر عن المستوى العلمي والأخلاقي الذي يمتلكه، حيث لم يعد للقيم مكانة ومعياراً إذ أصبحت خارج كل الحسابات! أصبحت الدول والمؤسسات السياسية تتخذ القرار الذي يناسب مصالحها الضيقة بغض النظر عن كل المعايير التي تخص الشعوب والأمم الأخرى مهما كان مستواها الثقافي والاقتصادي. فقد تستعمر شعوب وقد تذل وتباد. إذا كان المقابل هو الحصول على بعض براميل من البترول أو بعض الكيلواط من الطاقة!

وفي الاقتصاد أصبح الشغل الشاغل للإنسان المعاصر هو الاستهلاك ولاشيء غير المتعة واللذة، ولا يهم

يحتاج العقل الإسلامي المعاصر إلى إعادة صياغة جديدة تراعي الظروف المعاصرة والواقع بكل أبعاده المحلية والإقليمية والعالمية، مع الاهتمام بالمكونات الرئيسة للشخصية المسلمة.

على حساب من !! ومع الاستهلاك والإفراط في الإنفاق والإسراف فإن أكبر ضحية صارت هي البيئة! فالإنسان يستهلك ويتلذذ بتلويث محيطه وتدمير البيئة دون أن يعير الاهتمام لما حوله ومن حوله فاختلط الدمار والخراب بالعبث والفوضى وانعدام المعنى وغيابه.

ولعل من أكبر مخاطر هذه المرحلة ال»ما بعد حداثي»، بالإضافة إلى ما سبق، هو التشتت الذهني الكبير الذي يعرفه الإنسان المعاصر، ومنه العالم الإسلامي. ففي الفكر والثقافة يجد نفسه أمام تدفق فكري هائل وكبير، وفي السياسة والإعلام انفجار إعلامي كبير جدا يكاد لا يصدق، وفي الاجتماع نظريات متعددة متنافرة، وفي الاقتصاد آراء متصارعة تجمع بين تناقضات الجوع والتخمة، التخلف والتقدم، الديمقراطية والدكتاتورية.

يمكن للمتابع للساحة الإعلامية أن يلاحظ، في موضة البرامج التي اجتاحت العديد من القنوات الفضائية أوفي الجرائد والإعلام، انتشار العديد من البرامج الحوارية التي انتشرت وتناسلت كالطفيليات، حيث يستدعى أكثر من طرف ليتصارعا في موضوع ما، ويختار لهما مقدم للبرنامج يتقن فن التهييج والاستفزاز ليخرج ممن يحاور أكثر الأفكار والآراء جرأة وإثارة. لكن الخاسر الأكبر في ذلك هو المتلقي أو المشاهد أو المستمع أو القارئ الذي لا يحصل في النهاية إلا على مزيد من التشتت والضياع، بحيث لا يستطيع الحصول على فكرة واضحة، فيستوي لديه الحق والباطل والصواب أو الخطأ.

على العكس من ذلك في تراثنا الفقهي مثلا، يمكن ملاحظة أن الفقيه وهو يبسط الآراء المختلفة للمذاهب والمدارس الفقهية المختلفة، ثم بعد ذلك يتعقبها بالدراسة والتحليل فيرد التي لا توافق مذهبه ولا يقتنع بها، ليخلص إلى نتيجة في نهاية المطاف تكون زبدة الموضوع يتلقاها القارئ خصوصا المبتدئ والعامي بارتياح كبير. ورغم أن بعض الفقهاء في بعض الأحيان يظهرون تعصبا لمذهب ما ويبالغون في ذلك، إلا أنهم يمكنون القارئ من رأي يضمن لهم وحدة الرأي والاستقرار الفكري والمذهبي الذي لا توازيه أي مصلحة أخرى كيفما كان نوعها وجنسها في مقابل التشتت والضياع.

هذا الخطر الذي يهدد الذهن والعقل كما يهدد الإنسان في وجوده، بدافع الأعمال وما يقدمه انطلاقا من هذه الثقافة، يمكن للتنظير المقاصدي أن يساهم بشكل كبير في التقليل منه أو القضاء عليه. ذلك أن هذه الفلسفة تدفع الإنسان للتحرك في الحياة والفعل فيها دون هدف مسطر وفي غياب تام لمقصد محدد، وفي مجال تنعدم فيه الحكمة والتبصر، ولذلك قد يكون أهم ما يمكن أن يقدم الإسلام للبشرية والإنسانية جمعاء. في هذه الظروف العصيبة حين يقدم هدفاً عاماً ومقصداً كبيراً: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات:57] بالإضافة إلى مقاصد كلية، كما يضيف مقاصد أخرى حاجية وتحسينية.

فالإنسان الذي يسعى جاهدا للحصول على أفتك الأسلحة لتدمير الحياة والنيل من أخيه الإنسان بتكبيده أفدح الخسائر في الأرواح ومظاهر الحياة، سوف يصير إنسانا آخر بفعل تقديره للنفس الإنسانية وتشبعه بالقيم الإسلامية التي تكرم الإنسان وتقدر روحه وحياته، بل تحترمه حيا وميتا.

والإنسان الذي يسرف في الإنفاق في الكماليات وعلى التفاهات من الترفيه والعبث في هذا العالم، سوف يكون إنسانا من صنف آخر حين يدرك أن المال ليس ماله إنما هو مال الله، والمال صمن

المقاصد الخمس التي لا يجوز العبث فيها.
وكذلك الإنسان الذي لا يتورع في التنقل بين «المواخير» بدعوى السياحة، والتفنن في إبداع طرق ووسائل لممارسة الجنس بغض النظر عن الضوابط والقيم، هو نفسه بفضل حضور الفكر المقاصدي في ذهنه ومعتقده وبتقديره النسل وإدراكه تحريم الزنا، سوف يرتدع وينزجر ويكف عن الإساءة إلى نفسه وجنسه، بالإقلاع عن هذا العبث بالنسل.
﴿ أَفَمَن يَمْشِي مُكِبّاً عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّن يَمْشِي سَوِيّاً عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [الملك:22]
هذه بعض من الجوانب التي يمكن للتنظير المقاصدي أن يؤدي فيها دورا مهما، وإذا تم التركيز على هذه الاتجاهات التي تم التفصيل فيها، فإنه لا يقلل من أهمية جوانب أخرى يمكن للمقاصد الشرعية أن تسهم فيها بشكل فعال، وتساعد البشرية على الخروج من هذا الضنك الذي تعيشه.
غير أنه يمكن التركيز على أمرين مهمين في هذا الإطار:
*أصبح الحديث عن التجديد في الفكر والثقافة وكل مكونات الحياة ديدن العديد من الباحثين والمفكرين والفقهاء والعلماء. وحتى المتطفلين من هؤلاء. فيتصدى كثيرون للتجديد في الفكر ويتجرؤون على الإسلام باجتهادات تكون في نهاية المطاف كارثية وغريبة. كأن يزعم بعضهم (6) أنه لابد من إعطاء المرأة سهما كاملا في الميراث، عوض النصف الذي أعطاها إياه الإسلام بعد الجاهلية، حيث يريد أن يوهم الأمة أن التمشي مع روح الشريعة والعصر، وتطور الفكر يفرض ذلك. فإذا كان الإسلام في بدايته أعطى من العدم للمرأة النصف، فلابد من مسايرة التطور العلمي والعالمي لتعطى من النصف السهم كله.
وغير هذا كثيرون، مما يلاحظ عليهم الثغرة الواضحة في تغييب مقاصد الشريعة والأهداف التي تسعى لترسيخها. إنه لابد من مراعاة المقاصد مع النص والضوابط المعروفة للاجتهاد، عند التجديد والتطوير في الفكر الإسلامي.
ومن ثم يمكن القول: «إن مقاصد الشريعة وعاء للأدلة الشرعية منقولها ومعقولها، وهي ميزانها والمسلك السليم للبحث فيها، وهي المنهاج النبوي الذي في ضوئه تفسر النصوص الشرعية تفسيراً سليماً، وعلى أساسه يستنبط الفقيه ويجتهد بعيدا عن مزالق القصور وظلمات الجمود» (7).
*فشل العلم الحديث في تحقيق المقاصد التي يسعى الإنسان لتركيزها من أجل الحصول على السعادة والطمأنينة، ويرد ذلك إلى كونه علم بدون مقاصد تحدد مصيره وتؤطره نحو الإيجابية وصالح البشرية. فالعلم عند الغرب انفلت من قيد القيم والدين وصال وجال في رحاب الدمار والخراب فشقي به الإنسان فضل وأضل (8). وبالمقابل فقد كانت له عند المسلمين ضوابط وقيم تجعله لا يحيد عن ضوابط ومقاصد الشريعة النبيلة، فكانت الأسئلة من قبل: لماذا؟ ما حكم الشريعة؟ دائما حاضرة عند العلماء والصانعين، ومن ثم لم يوصل العلم عند المسلمين إلى دمار وخراب، بل سعى إلى تحقيق سعادة الإنسان بالحفاظ عليه وعلى ماله وعرضه ونسله وعقله وذلك من خلال النظرة الشاملة: الدينية/ الإسلامية التي تؤطره.
وهكذا فالمقاصد واستحضارها يمكنها أن تضبط الاجتهادات والتجديدات داخل الفكر الإسلامي، كما

أنها توجه العلم نحو ما يفيد البشرية جمعاء.

لكن الطفرة الكبرى التي أحدثها الإسلام في العقل الإنساني تمثلت في ربط هذا العقل بأهداف ومقاصد محددة، وكانت هذه المقاصد من صميم هذه العقيدة ومن صميم هذا الدين. لذلك تطورت علوم عدة عند المسلمين، فكان الدافع الأساس إلى ذلك هو الميثاق الغليظ الذي ربطه العقل الإسلامي بين التطور العلمي ومصلحة الناس وخدمة البشرية والدين. «وبفعل متطلبات التجارة والملاحة والحج والإدارة، وتأمل الصنع الإلهي و»آياته» كانت الجغرافيا مع الرياضيات وعلم الفلك والطب، أحد العلوم التي كان فيها إسهام الحضارة العربية، الأكثر أهمية» (9).

فلأداء فريضة الحج في ظروف حسنة، أو لتحديد القبلة لأداء الصلاة اتجاه قبلة مضبوطة بدقة، وللسير في الأرض والتأمل في ملك الله والتدبر في ذهاب الأمم وتعاقبها، وللإبحار في المحيطات للتجارة من أجل تحسين ظروف الناس المعيشية. فقد برع علماء الإسلام في تطوير البوصلة. «إن. الأبحاث الفلكية كانت تقدم للعرب فائدة عملية للاهتداء في الصحراء والبحر: فعندما أصبح رحل العربية ملاحين يشقون مياه البحر الأبيض المتوسط، والمحيط الهندي وجوانب إفريقيا تطلبت الحاجة لتحديد مكانة السفينة، معلومات معمقة وأدوات قياس كالإسطرلاب-الذي حسنوه حتى أتاح لهم قياس ارتفاع النجوم والشمس والقمر والكواكب الأخرى-والبوصلة التي اخترعوها ونقلوها للصينيين» (10).

ولأن الإسلام دين يهتم بالنظافة والطهارة، وذلك لأن العبادات يكون الوضوء والتطهر مطلوب فيها، فلقد اهتم المسلمون بالبحث عما يُحقق هذا المقصد، فكانوا هم السباقين إلى اكتشاف الصابون.

«وتطلب واجب الاتجاه نحو مكة للصلاة، أيا كان المكان الذي يوجد فيه المسلم علماً دقيقاً للتوجه في الفضاء، كما اقتضى واجب تحديد مواعيد الصلاة الخمس اليومية وصغ علامات شديدة لمواقع الشمس وساعة شروقها وغروبها لتحديد بداية ونهاية الصوم اليومي، ومدة الإقمار لحساب أول وآخر شهر رمضان» (11).

وكذلك لاهتمام المسلمين بالمقاصد ومراعاتها في تطبيق الأحكام الشرعية، فعند تأملهم في عبادة الصيام وتطبيقها، لاحظوا ان هناك عدة مقاصد أصلية كتحقيق مراد الله المتعلق بالعبادة والسعي للحصول على التقوى، ومقاصد تبعية أخرى كالوقاية من عدة أمراض. وتحقيقا لهذا المقصد، ومن شدة تأملهم ودراستهم لعبادة الصيام فقد نجح الأطباء المسلمون في اكتشاف نظام الحمية.

«إن شعيرة الوضوء والنظافة الجسدية، وتجنب الغول [الكحول]، والصوم أوحت لعالم-في الأندلس المسلمة على سبيل المثال في القرن الثاني عشر-بتأليف ونشر أول كتاب علمي حول الحمية المأكلية: هو كتاب «الحمية»، لأبي مروان بن زهر، لذلك فالعقل الإسلامي كان مسدداً بالوحي وبالدين، فكانت دوافعه للبحث العلمي وتحقيق أهدافه في الحياة وابتكاراته المتعددة مرتبطة بالحكمة والمقاصد التي تريد الشريعة تحقيقها. فالعلوم كانت عند المسلمين دائما مرتبطة بغايات نبيلة وأهداف إنسانية سامية، وهذا ما دفع فيلسوفاً كبيراً كجارودي إلى القول: «إن العلوم والتقنيات وسائل مدهشة في خدمة الغايات الإنسانية. ولكن «العلوم» وحدها أي إعداد وسائل منفصلة عن الحكمة التي هي تأمل في الغايات تصبح مهلكة للإنسان. من هذا المنظور». (12).

لقد انفرط عقد هذا العقل في الوقت الراهن. فلذلك يمكن القول «إن الذي يرى الأمور «من فوق» بشكل عام قادر على تحقيق الانسجام وتقدير الحجوم والأبعاد وترتيب الأولويات والتمييز بين الأمراض والأعراض.

أين توهج العقل المسلم وقدراته الهائلة التي رباه عليها الإسلام؟!

أين العقل القائس القادر على إدراك علل الأشياء. المتبصر بأحوال الأمم والجماعات. القادر على فهم السنن الاجتماعية والأسباب. المتتبع للمسار الحضاري في نشوء وسقوط الحضارات. القادر على التمييز بين الوسائل والغايات، وحكم التشريع، والعلل التي هي مناط القياس. المتدبر لقوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَٰأُوْلِي ٱلأَبْصَارِ﴾ [الحشر:2] ﴿يَٰأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءامَنُواْ خُذُواْ حِذْرَكُمْ فَٱنفِرُواْ ثُبَاتٍ أَو ٱنْفِرُواْ جَمِيعاً﴾ [النساء: 71]. (13)

يحتاج العقل الإسلامي المعاصر إلى إعادة صياغة جديدة تراعي الظروف المعاصرة والواقع بكل أبعاده المحلية والإقليمية والعالمية، مع الاهتمام بالمكونات الرئيسة للشخصية المسلمة. وهذه الصياغة لن تكون هادفة ومنسجمة مع التصور الإسلامي إلا إذا كانت مؤطرة ومسددة بحكمة الشريعة وغايتها، أي بالمقاصد الشرعية، حتى يعصم هذا العقل من الزيغ عن الخط المستقيم والأهداف السامية النقية التي تنشدها الشريعة الإسلامية.

مراجــع:

1 ـ آلان تورين: «نقد الحداثة»، ترجمة عقيل الشيخ حسين، نشر على حلقات بمجلة «المنطلق»-بيروت- ع:108/109، صيف وخريف 1994/1415، ص:144.

2 ـ آلان تورين (م، ن)، ص:145.

3 ـ أحمد عبد الحليم عطية: «ليوتار والوضع ما بعد الحداثي»، دار الفارابي-لبنان2011-، ص:10.

4 ـ يتر بروكر وآخرون، «الحداثة وما بعد الحداثة»، تعريب عبد الوهاب علوب، منشورات المجمع الثقافي-أبو ظبي-ط:1، 1995، ص :7.

5 ـ محمد سبيلا: «الحداثة وما بعد الحداثة»، دار توبقال للنشر-البيضاء-ط:1، 2000، ص:70.

6 ـ حسن حنفي: حوار أجرته معه «المنطلق»، ع:110، صيف 1995.

7 ـ د. محمد الروكي: «نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء»، (د. د) جامعة محمد الخامس-الرباط-إشراف د. فاروق حمادة، منشورات كلية الآداب بنفس الجامعة، ط:1، 1994، ص:144.

8 ـ أنظر أشغال الأيام الدراسية الأولى لمجموعة بحث حول «العلم والثقافة» تحت شعار: «العلم والثقافة: أية علاقة؟» بكلية الآداب (وجدة) أيام: 6 و7 مارس 1996 (تحت الطبع).

9 ـ روجيه غارودي: «وعود الإسلام»، ترجمة: محمد حسن الأمين، الدار العلمية للطباعة والنشر والتوزيع-بيروت-ط:1، 1984، ص:126.

10 ـ روجيه غارودي: (م، ن)، ص:123.

11 ـ روجيه جارودي: نفسه.

12 ـ روجيه جارودي: (م، ن)، ص:142.

13 ـ عمر عبيد حسنة: من تقديمه لكتاب «حول إعادة تشكيل العقل المسلم» لعماد الدين خليل، كتاب الأمة، ع:4، الدوحة، ط:2، رمضان 1402، ص:13-12.

الجــذور السوسيو - تــاريخيــة للخطـاب العنصـــري ومنطقـه بشمال المغرب: نموذج تطوان

مروان بنفارس/ *mbenfares1@gmail.com*

لا يخلو فضاؤنا العام من عبارات وتوصيفات تجاه الآخر - في الداخل المغربي - يمكن نعتها بالعنصرية. في المقابل تخفي تلك التوصيفات منطقاً كامناً وراءها، وتاريخاً مكثفاً في طيّاتها.

نقتصر هنا على تتبع وتحليل الخطاب العنصري بشكل عام، وحضوره في مدينة تطوان على نحو خاص، ونتساءل عن أسبابه التاريخية والاجتماعية والسياسية؟ والمنطق الكامن وراءه؟ وعن سبل تلافي هذا الخطاب؟

يمكن اقتراح تعريف للعنصرية، أو التمييز العرقي (Racism)، بذاك الاعتقاد الراسخ عند فرد أو مجموعة من الأفراد بامتلاكهم لمجموعة من الخصائص أو العناصر الموروثة تجعلهم يشعرون بالتفوق وتوجههم للتعامل بشكل مختلف ــ عن الطريقة التي يتعاملون بها بين بعضهم البعض ــ مع جماعة أخرى مختلفة. ويمكن للعنصرية أن تكون حسب العرق أو اللون أو الدين أو المنطقة.

بسبب ما تنطوي عليه هذه الفكرة من خطورة، كلفت البشرية كثيراً من المآسي والأرواح في القرن العشرين، انبرت عهود دولية حقوقية، ودول لسن قوانين تمنعها، وتجرمها، وتحظر انتشار خطابها. ورغم كل الجهود المبذولة، فإن هذه الظاهرة ما تزال عصية على التحكم، تنتشر بين الأفراد والجماعات، بل وتجد لها جذوراً في ثقافات محلية ضاربة في القدم.

يمكن مقاربة الظاهرة وخطورة انتشارها من خلال محاولة فهم واستطلاع جوانب من تاريخ تطوان والمنطقة المحيطة بها.

تقع تطوان بين جلين كبيرين، يخترقها واد يسمى [اليوم] وادي مرتيل، يصب على بعد كيلومترات قليلة على البحر الأبيض المتوسط. وقد كان مدخلاً لسفن الإمبراطورية القرطاجية، وبعدها الرومانية، حيث استقرت

هذا التزاوج بين الانعزال ــ الاختياري أو الاضطراري ــ والصراع التاريخي عمق الالتباس في علاقة المدينة مع مناطق ومدن أخرى، سيزداد هذا الأمر تعمقا مع مرحلة الاستعمار وسيصل أوجه في مرحلة «ما بعد الاستعمار» أو الاستقلال، مع عنصرية مضادة اقتصادية وسياسية.

وأسست أول نواة لمدينة ما قبل التاريخ بها، سموها «تمودة» وبعد خراب المدينة بقرون. وعلى الضفة الأخرى من البحر، في فترة محاكم التفتيش الصليبية، قدم الموركسيين الذين طردوا من الأندلس - مسلمين ويهود - إلى المدينة وبنوا على ضفة الشمالية من الواد، حاضرة على النمط الأندلوسي سموها «تطاوين».

المورسكين : الحضارة والعودة

حينما أتى ــ المورسكيون ــ وبنوا المدينة في شمال المغرب «البربري» آنداك، وهم القادمين من مدن حضارية كبرى في الأندلس. لم تكن النية بناء مدينة قصد الاستقرار الدائم بل بنوا تطاوين، بنية العودة. والمعروف في الأسر التطوانية المنحدرة من الأندلس احتفاظهم بمفاتيح بيوتهم هناك، ورثّها جيل لجيل. ولهذا السبب عُرف عنهم انغلاقهم على أنفسهم في زيجاتهم وثقافتهم، حتى أنهم حافظوا على لكنة لغوية موحدة يُعرفون بها للتمييز بينهم وبين السكان الأصلين الذين كانوا يسكنون تطوان قبل التسمية والتصوير أو في القرى المحاذية للمدينة. وهكذا اعتبر المورسكيون الآخرين كغرباء، وكبحوا في الأعم أي شكل من الاندماج بهم ــ يمكن القول بأن شعورهم تميّز بنوع من التفوق من الناحية الحضارية ــ فكان التماس والتعامل معهم في إطار المصالح الاقتصادية.

الريف: المجال المحافظ والمقاوم

عاش في مدينة تطوان خليط من الإثنيات والأديان في تلك المرحلة، لِما أصبحت تلعبه المدينة كمركز حضاري واقتصادي، ساهم في جذب الهجرة الداخلية إليها، ومن أهم هذه الإثنيات السكان القادمين من الريف و»جبالة».

ويمكن التقسيم من الناحية الاثنية الأمازيغ باعتبارهم سكان الشمال الأصلين، إلى فئتين :

«ريفين»: وهم الأمازيغ سكان الشمال الشرقي والوسط، ويتميزون بالحفاظ على لسانهم الأصيل «التاريفيت»، أو اللغة الريفية.

و»جبالة»: نسبة إلى «بلاد جبالة» كآخر تسمية أو «بلاد غمارة» كما كانت تعرف قبلها، أو «بلاد الهبط» قبلهما ــ سكنوا الشمال الغربي، وقد تم تعريبهم.

والمعروف عن المناطق الحدودية براً وبحراً، امتيازها ببعض الظواهر الاجتماعية الخاصة. ولأن الأمازيغ سكان الشمال المطلين على البحر الأبيض المتوسط، كانوا دائما في حزام المواجهة مع الامبراطوريات الغازية شمالا، والدولة المركزية جنوباً. فقد طوّروا تلك الآلية النفسية التي جعلتهم يحذرون من الغرباء والدخلاء، فقد ارتبط الغريب في وعيهم الجمعي بذاك الغازي الذي يسرق الأطفال ويسبي النساء ويقتل الرجال.

هناك أيضاً تأثير الجغرافيا الجبلية الوعرة، على جعل السكان أكثر انعزالاً ومحافظة، ويعزو هذا الأمر الدكتور محمود اسماعيل في أن الملاحظة العادية وغير المتخصصة قد تجعل أي شخص يلمح السكان الأصلين وقد لجأوا إلى الجبال الوعرة وسكنوها، بسبب بطش الفاتحين/الغزاة العرب المسلمين الذين تملكوا/استولوا على الأراضي المنبسطة والخصبة. إن الوقائع الجغرافية بهذا المعنى تكشف لنا علاقة

في هذا الوضع المحلي والإقليمي الموسوم بالصراع والعزلة والتوجس، يجب فهم ظاهرة الانعزال والمحافظة كوضع عام على طول الرقعة الجغرافية للكيانات السياسية التي حكمت أقصى الشمال الغربي لإفريقيا.

صراعية مسكوت عنها.

وفيما كانت المواجهة شمالا مع الغزاة القادمين من البحر، كانت المواجهات جنوباً مع الدولة المركزية دائمة، خاصة بلاد جبالة، وهذا ما جعلها تتميز بنوع من الاستقلالية لمدة طويلة كما يذكر «ميشوبلير». فإلى جانب المواجهة السياسية والعسكرية، عُرف عن المنطقة تميزها الثقافي، الذي وصل إلى حد إعلان النبوة داخلهم، وبروز علماء عُرفوا على مستوى العالم الإسلامي. ولا أدل على هذه الخصوصية والمواجهة من ملاحظة أي زائر للمنطقة لأهمية «مولاي عبد السلام» في الوعي الجمعي عند جبالة وأهميته في تاريخ المنطقة، وهو الذي جاهد ضد الدولة الموحدية أنداك، بل إن هذه المواجهة انتقلت إلى المتن الصوفي وسطرت في «الصلاة المشيشية»، تلك الصلاة التي تتلى في جل الزوايا حين يصل ويقول: «وزُجَّ بي في بحار الأَحَدِيَّة، وانشُلني من أَوْحالِ «التَّوحيد»، وأغرقني في عين بحْرِ الوَحدةِ، حتى لا أرى ولا أسمَع». في هذا الوضع المحلي والإقليمي الموسوم بالصراع والعزلة والتوجس، يجب فهم ظاهرة الانعزال والمحافظة كوضع عام على طول الرقعة الجغرافية للكيانات السياسية التي حكمت أقصى الشمال الغربي لإفريقيا. فالأرض التي كانت تقسم حسب ثنائية أرض المخزن والسيبة، أي الأرض المسيطر عليها والخارجة عن سيطرة الدولة المركزية. جعلت أمن الطرقات في المغرب القديم خاضع لتقلبات سيادية، مرةً تابعة لقوة القبائل وتارةً لسلطة الدولة وطوراً لقطاع الطرق. وهو الأمر الذي جعل ظاهرة «الزطاطة» أو «الزطاط»، تحظى بأهمية مركزية في السفر والرحلات وأمن الطرقات. فحسب الكاتب المغربي «عبد الأحد السبتي» فإن «الزطاط» هو ذاك الرجل الذي يكون محط الثقة والأمان القادر على حماية المسافر في الطرق غير الآمنة التي يرتادها اللصوص والقطاع حتى يصل إلى بر الأمان. ولأنه في المغرب القديم كان يصعب أن تسافر وتتنقل بين الحواضر بلا «زطاطة» فقد تعمقت العزلة في الحواضر والقرى وكانت جل القرى ولمدة طويلة في العموم أشبه بقرية «ماكوندو» في مئة عام من العزلة.

هذا التزاوج بين الانعزال ــ الاختياري أو الاضطراري ــ والصراع التاريخي عمق الالتباس في علاقة المدينة مع مناطق ومدن أخرى، سيزداد هذا الأمر تعمقا مع مرحلة الاستعمار وسيصل أوجه في مرحلة «ما بعد الاستعمار» أو الاستقلال، مع عنصرية مضادة اقتصادية وسياسية سنراها في الجزء القادم من المقال، وفيه نستكمل الاجابة عن اسئلة الجذور السوسيو ــ تاريخية للخطاب العنصري ومنطقه بشمال المغرب.

عشق وزواج الفلاسفة: هل يؤثر على تفلسفهم؟

محسن المحمدي/ *elmhamdimouhssine@gmail.com* // جامعة المولى سليمان/ بني ملال/ المغرب

يهتم بعض الباحثين بحياة الفلاسفة، ويدخلون إلى أعماق أسرارهم، إلى درجة يتعرى فيها الفيلسوف، وأحيانا بشكل فاضح، وطبعا يبقى من أهم ما يتم إلقاء الضوء عليه: علاقاتهم الحميمة من زواج وعشق... ولقد بدأت في السنوات الأخيرة تظهر في الساحة العربية كتابات من هذا الشأن، ونذكر هنا تلك السلسلة العميقة والشيقة التي أنجزها الفيلسوف الكبير إمام عبد الفتاح إمام، حيث وقف عند علاقة بعض الفلاسفة بالمرأة (أفلاطون، أرسطو، روسو، كانط، استيورات مل...) مخصصا لكل واحد كتابا بعينه. وأيضاً صدر قبل سنتين كتاب بعنوان: «الفلاسفة والحب» وهو مؤلف تم بالمعية بين «ماري لومونييه» و«أود لانسولان»، وقامت بترجمته للعربية دينا مندور عن دار التنوير، ودون أن ننسى الكتاب الرائع الذي ترجمه حميد لشهب عن دار جداول، وهو يجمع رسائل العشق التي بلغت حوالي 167 رسالة، ما بين الفيلسوف «عصفور الغابة السوداء» ونقصد مارتن هايدغر والفيلسوفة «اليهودية المتشردة» ونقصد حنا أرندت.

إننا حينما نسمع عبارة الفلسفة، نذهب رأسا إلى حكماء تفرغوا للتأمل بحثاً عن حقيقة الوجود، معتقدين أنهم من طينة بشرية تتجاوز عموم الناس، وانشغالاتهم متعالية وبعيدة عن سفاسف الأمور، إلى درجة رواج شائعة أن التفلسف يتعارض حتى مع الزواج والعلاقات الحميمة، فيقال إن أفلاطون لم يتزوج، وهو المثل الأعلى الذي لابد أن يحتذيه الفلاسفة جميعا. فهل حقا الانقطاع للبحث يتناقض والزواج؟ في الحقيقة هذا ادعاء خاطئ تماما فالفيلسوف بشر كغيره، يمكنه أن يعزف عن الزواج (أفلاطون، ديكارت، كانط، شوبنهاور، نيتشه،...) ولا يمنع ذلك من أن يكون فيلسوفا، كما يمكنه أن يتزوج ويظل فيلسوفا أيضاً (أرسطو)، ومنهم من يتزوج وكانت له عشيقات (هايدغر)، ومنهم من رفض الخضوع لسلطة المجتمع وأقام علاقة حرة وعلنية (سارتر و سيمون دو بوفوار) ومنهم من كان يعشق ويتجول كالنحلة من امرأة إلى أخرى، وكذلك هناك من كان له أبناء غير شرعيين (روسو)، وهذا يدل على أن حضور الزواج والعلاقات الجنسية عموماً، أو غيابها لا يؤثر أبدا في التفلسف الذي يتجاوز اليومي والأبعاد البيولوجية.

سنعمل على تقديم بعض النماذج من حياة الفلاسفة لنكتشف أن في الفيلسوف: الزاهد العفيف والشخص العادي، ومنه الذي اختار الاتفاق الحر دونما قيود أو التزامات اجتماعية، ومنه الماجن حد هتك الحدود (مثلية ميشل فوكو مثلاً)، وهو الأمر الذي سيؤكد لنا قضية واحدة وهي: أنه لا ينبغي أبدا الخلط بين أفكار الفيلسوف وحياته الخاصة، فهما في الغالب لا يجتمعان، فالفكر يتعالى ويتجاوز اليومي ولا علاقة له بالحكمة، التي قوتها تكمن في ذاتها بصرف النظر عن قائلها. إذن

فلنقدم لبعض النماذج:

• أفلاطون:

هو الفيلسوف اليوناني القديم الذي يضرب به المثل في عزوفه عن الزواج، ويسعى العديد من الباحثين إلى شرح أسباب ذلك، بإعلان أن أفلاطون كانت له ميول جنسية مِثلية، وهي خاصية كانت متداولة في المجتمع الأثيني آنذاك، لكن هذا الأمر فيه نقاش، لأن أفلاطون سيشن هجوما عنيفا على الجنسية المثلية ويراها ضد الطبيعة وسينعتها «بالانحطاط». وهناك من يرجع سبب ابتعاد أفلاطون عن الزواج إلى نسقه الفلسفي الذي يحتقر كل ما هو مادي وبالتالي كل ما هو جسدي، فالقارئ لمحاورة «فيدون» مثلا، سيكتشف مدى كراهة أفلاطون للجسد فهو قبر للروح، لهذا على الحكيم الاقتصاد والتقشف في الملذات تحريرا للروح. فلربما هذا ما دفعه إلى الانتقاص من شأن المرأة، بل جعله ينظر للعلاقة الجنسية نظرة فاترة ومجردة من كل عاطفة، فهي يجب أن تضيق لأبعد الحدود، إنها آلية لحفظ الإنجاب واستمرار النوع فقط (1).

• أرسطو:

إن عدم زواج أفلاطون الذي يضرب به المثل،لم يكن قط هو شأن أستاذه «سقراط»، فهو تزوج مرتين، وأيضا لم يكن هو شأن تلميذه «أرسطو» الذي تزوج أيضا مرتين ، بل وصى بعد وفاة زوجته الأولى أن ينقل رفاتها لتدفن معه في قبره إذ قال: « أدفن، فلتجمع رفات زوجي Pythias وتوضع معي في قبري بجوار جثماني فقد كانت تلك رغبتها» وأما بخصوص زوجته الثانية Herpylis فهي أم ولده «نيقوماخوس» ويشير في نفس وصيته إنها كانت طيبة وحسنة التعامل وذات عواطف نبيلة، ويطلب من منفذ الوصية Nicanor أن يرعاها بعد وفاته وأن لايزوجها إلا لمن يستحقها... وأن تختار مكان عيشها سواء في مدينة Chalcis ولها بيتي، أو أن تعيش فيStagira بلدي الأصلي ولها بيت والدي هناك، كما ينبغي تأثيث مسكنها بما تختاره وتستحسنه من أثاث (2).

ويبدو أن حياة أرسطو كانت عادية وزواجه وإنجابه لم يعق أبدا تفكيره، ونحن نعلم أنه قدم معمارا فكريا هيمن على عقول البشرية لمدة عشرين قرنا فهزيمته لم تكن إلا في القرن السابع عشر.

• ديكارت:

من المعروف عن ديكارت أنه فيلسوف انقطع وبشكل طوعي في خلوة ناهزت العشرين عاما متأملا وباحثا عن الحقيقة وهو يشهد بذلك في كتاباته، حيث يعلن أنه تمتع بلحظات أكيدة في

حياة أرسطو كانت عادية وزواجه وإنجابه لم يعق أبدا تفكيره، ونحن نعلم أنه قدم معمارا فكريا هيمن على عقول البشرية لمدة عشرين قرنا فهزيمته لم تكن إلا في القرن السابع عشر.

نعرف عن كانط أنه كان شديد الاهتمام بأناقته وحريصاً على التناغم بين سترته وجواربه الطويلة الحريرية ويضع بروكة على الرأس، وكل ذلك تماشياً مع موضة عصره. لكنه ظل ذلك الهرم الأعزب، أو لنقل إنه عفيف الفلسفة وشريفها.

إطار عزلة مريحة (3)، سمحت له بتقويض الآراء السابقة وعدم القبول بالغامض والمشكوك فيه. ولكن ماذا عن حياته العاطفية؟ هو نعم لم يتزوج، لكن كانت له ميولات نسائية، إذ كان لا يتردد في المبارزة من أجل سيدة يهواها،بل هو أنجب بنتا سماها «فرنسين» وفاء لفرنسا بلده الأصلي، من خادمته، وبطريق غير شرعية، إضافة إلى ذلك نحن نعرف أن ديكارت كان يتراسل مع الأميرات ومنهم الأميرة «إليزابيت» التي كان يشيد بذكائها وفطنتها، فأهدى لها كتابه «مبادئ الفلسفة» بل حتى كتابه «في انفعالات النفس» كان مجرد أجوبة على أسئلة الأميرة. إن ثقته بذكاء النساء جعلته يقبل دعوة ملكة السويد «كريستين» كي يعطيها دروسا في الفلسفة رغم أن ضعف جهازه التنفسي كان لا يسمح له بذلك، نظرا لبرودة «استكهولم» وخصوصا أن الدرس كان يبدأ في الخامسة صباحا وهو الرجل الذي اعتاد طوال حياته الاستيقاظ مع الظهيرة (4)، بل إن الثمن النهائي لقبوله تدريس الأميرة كان هو الموت.

• كانط:

إن هذا الفيلسوف، عاش حياة صارمة، كلها تأمل وتفكير وتدريس، وليس هناك أي حدث طارئ أربك حياته الهادئة، والتي كان حريصا على أن تظل سلاما في سلام. لقد بقي طوال حياته، التي ناهزت الثمانين سنة، في مدينته «كونسبرج» إذ لم يبرحها قط ودون امرأة في البيت ولا عشيقة ولا أطفال شرعيين أو غير شرعيين، ولا علاقة مثلية، وكذلك تغيب الشواهد عن ارتباطات بالخادمات... فكل من كان عنده هو خادم عجوز يشتغل في منزله بدقة وصرامة تنافس الساعات السويسرية.

نعرف عن كانط أنه كان شديد الاهتمام بأناقته وحريصاً على التناغم بين سترته وجواربه الطويلة الحريرية ويضع بروكة على الرأس، وكل ذلك تماشياً مع موضة عصره. لكنه ظل ذلك الهرم الأعزب، أو لنقل إنه عفيف الفلسفة وشريفها، فهو زهد في النساء رغم الإشارات القوية من طرف الباحثين في سيرته أنه عشق امرأة تسمى «ماريا شارلوت يعقوبي»، إذ تروج بين الباحثين رسالة أرسلتها شارلوت إلى كانط وفيها إشارات تعطي إمكانية أن يكون كانط لربما قد أقام معها علاقة غرامية خارج الزواج (5)، كما أن كانط كان شديد التمتع بالحديث مع المثقفات من النساء، إضافة إلى أن فكرة الزواج راودته مرتين، لكن طول تفكيره في الأمر ضيع عليه الفرصة، حيث تزوجت الأولى، وسافرت الثانية بعيدا. وهناك قول طريف يحكى عن كانط وهو أنه كان يجيب حينما بلغ السبعينات من عمره مازحا بعض المقربين الذين كانوا يسألونه عن سبب عدم زواجه كالآتي:» عندما كنت في حاجة إلى زوجة،

لم أكن قادراً على إطعامها، وعندما أصبحت قادراُ على إطعامها لم أعد في حاجة إليها» (6). ويقصد على الأرجح أنه حينما كان شاباً بقواه الكاملة قادراً على الاستمتاع بالزوجة، لم تكن لتسعفه ضائقته المادية، وحينما أصبح ميسوراً فقد قوته البدنية.

• شوبنهاور:

نصل الآن إلى نموذج من الفلاسفة كاره للنساء بالمطلق، إنه الفيلسوف الألماني «أرتر شوبنهاور» الذي عاش وحيداً، بلا أم ولا زوجة ولا ولد ولا أسرة ولا وطن ولا صديق ولا رفيق. بل كان على علاقة سيئة مع أمه التي كانت روائية مشهورة ولا تحب زوجها التاجر (والد شوبنهاور) أبداً، فهو كان لا يعبر عن مستواها الثقافي، مما جعلها تنطلق في تحرر كامل وتقيم علاقات متعددة وتجمع عندها المفكرين في صالونها، وإذا علمنا أن زوجها قد مات في الغالب انتحاراً، نظراً لاكتئابه الحاد، فهذا سيزيد من حنق شوبنهاور وسترسخ فكرة لديه: أن أمه هي المسؤولة الأولى عن موته، بسبب سلوكياتها الماجنة، وهنا تجدر الإشارة أن شوبنهاور كان يحب والده كثيرا، إذ يعود له الفضل الكبير في حياته جراء سفرياته معه إلى مناطق متعددة من أوروبا، والتي زودته بالخبرة و سمحت له بتعلم العديد من اللغات الأجنبية، وهو ما ممكنه مستقبلا من اقتحام نصوص كبرى بلغاتها الأصل. وهنا ينبغي أن نذكر أن الكراهية كانت متبادلة بين شوبنهاور وأمه فهي لم تكن ترتاح له، إذ كتبت له إحدى المرات رسالة غريبة تقول له فيها: «إنك عبء ثقيل لا يطاق، فالحياة معك لا تحتمل، لقد محى غرورك كل صفاتك الحميدة، حتى أصبحت ولا رجاء فيك يرجوه العالم، وذلك لعجزك عن ضبط رغبتك القوية في تسقط هفوات الناس». وهنا نشير بأن أم شوبنهاور كانت عشيقة للشاعر الألماني المعروف «غوته» والذي نبهها إلى عظمة ولدها الفكرية وأنه قد خلق لمسار غير اعتيادي وسيكون له شأوا كبيرا. ولا بأس أيضا من ذكر حدث طريف آخر وهو أنه في لحظة من لحظات خصامهما المتكرر دفعته من أعلى درج السلم فسقط هاويا لينظر إليها بغضب قائلاً لها: «مع ذلك فإن الأجيال القادمة لن تعرفك إلا على أنك أم شوبنهاور» (7).

لقد شن شوبنهاور عموماً، حرباً على النساء وكان يقول إنه يكرههن، وأنهن مجرد طفلات كبيرات وسخيفات وقصيرات النظر...

• جون بول سارتر وسيمون دو بوفوار:

إنها علاقة شهيرة تلك التي جمعت زوجاً من العشاق بين فيلسوف الوجودية جون بول سارتر

منطق النظر مستقل تماماً عن منطق العمل، والسلوك اليومي سواء كان سامياً ورفيعاً أو منحطاً وحقيراً، لن يؤثر في التنظير، فالنظر أنظف وأرقى وأسمي، ومتجاوز للأشخاص.

الفكر أرقي من الشخص، والنظر أعمق من العمل، ومن يبدأ بقراءة سيرة الفيلسوف وحياته الخاصة قبل فلسفته، يشوش على نفسه ويمنعها كنوز الفيلسوف.

وسيمون دو بوفوار الملقبة من طرف زملائها الطلبة ب:»الكاستور» أي القندس نظرا لطاقتها الهائلة (8)، ولاتزال هذه العلاقة الفريدة تثير فضول الباحثين، فهي لم تكن في الحقيقة علاقة حب صاعقة، فسيمون بالأصل كانت تحب شابا اسمه»رينيه مايو» وعلى علاقة كاملة معه، لكن لم يكن لها الاحترام الكامل، وهنا سيأتي دور سارتر لكن هذه المرة ليشبع لها عطشها الفكري وليس الجسدي، فعلاقتهما كما يبدو لم تكن ذات نزوع شهواني، بل لتحقيق الجوانب المعرفية بالأساس. لقد كانت سيمون دوبوفوار، صاحبة القامة الطويلة، تدور في فلك إحساسين أو لنقل نوعين من الرجال: الأول يمثله المدرب الفكري (قصير القامة وقليل الوسامة) وهو سارتر والثاني يمثله مدلل الجسد (مفتول العضلات) وهو مايو، حيث قالت يوماً: «أحتاج إلى سارتر وأحب مايو. أحب ما يسببه لي سارتر، وأحب ما عليه مايو» (9). باختصار نقول: إن سارتر كان يحتوي بوفوار فكرياً لا جسدياً.

إن لقاءهما تم تتوجيه منذ البداية باتفاق شهير يقضي بالحرية الجنسية والعاطفية، وأما الغيرة فهي لا تخطر على البال شريطة الوضوح بينهما، وأن يحكي كل واحد للآخر أفعاله وغرامياته! وتجدر الإشارة أن هذا الاتفاق تم اعتباره في خمسينيات القرن العشرين فضيحة لهما. فصراحتهما وشفافيتهما المفرطة هذه تحت دعوى الشرف حتى في الفسوق لتغطية على الجريمة (10).

إن سارتر عاش الكثير من اللحظات الغرامية وهنا نذكر بالحب الروسي مع «لينا زونينا»، وأيضا حبه لطالبة سيمون «أولغا كوساكيويتز»، وهو ما فعلته أيضا سيمون، حيث عاشت مغامرات جنسية مع الشاب «جاك لورون» (11) فهما كما قلنا قد اتفقا على عدم الإخلاص الجنسي ولكن الاستمرار والإبقاء على العلاقة تحت أي ظرف. وهذا ما يجعل الغرابة تكتنف هذه العلاقة.

خاتمة:

إن ما قدمناه أعلاه من أمثلة تخص حياة العشق والزواج عند الفلاسفة تؤكد شيأ واحدا: أنها لا تؤثر في أنساقهم الفكرية، بكلمة واحدة نقول إن منطق النظر لا علاقة له بمنطق العمل! وهو ما يدفعنا إلى دعوة نلح عليها دائما وهي: أيها الباحث عن الحقيقة إقرأ أولاً حكمة الفيلسوف في ذاتها ثم إن شئت، ومن أجل الاستئناس فقط، استكمل بحثك بإطلالة على حياة الفيلسوف، التي لن تزيد ولن تنقص من شأن أطروحته. إن الفكر أرقي من الشخص، والنظر أعمق من العمل، ومن يبدأ بقراءة سيرة الفيلسوف وحياته الخاصة قبل فلسفته، يشوش على نفسه ويمنعها كنوز الفيلسوف.

إنك حينما تقرأ كتاباً مرموقاً من قبيل «نقد العقل الخالص» لصاحبه كانط، فأنت لا يهمك هل تزوج

أم لا؟ هل أقام علاقات غرامية أم لا؟ هل كان عفيفاً طاهراً أم كان ماجناً فاسقاً؟. فكل هذه الأمور لن تزعزع من صلابة ومعمار الكتاب. ونفس الأمر يقال عن محاورات أفلاطون فهي لا تزال شامخة وعابرة للزمن، تقرأ كل يوم، فهي خزان للمعنى لا ينضب.

لا تهمنا سيرة الرجل، فالفكر أقوى وأعظم وأرفع شأنا من حياة يومية قد تكون بئيسة جدا، بل تافهة أحيانا. إن ما عاشه سارتر كتجربة تمثلت في «زواج العشاق» وأيضا عدم التزامه جنسيا مع سيمون دو بوفوار، ودخوله في غراميات متعددة، لا ينقص أبدا من كتابه «الوجود والعدم» ولن يؤثر على فلسفته الوجودية التي جعلت من الإنسان حرا وفاعلا يختار بين البدائل، ومتحملا لكامل مسؤولياته.

ونفس الأمر يقال عن كاره النساء، الفيلسوف شوبنهاور فكتابه «العالم كإرادة وتمثل» هو زلزال فكري رهيب سمح للبشرية في التفكير في الأعماق الخفية المحركة للعالم. ونفس الشيء يقال عن كل ما خلفه حكماء البشرية.

نخلص إلى أن منطق النظر مستقل تماماً عن منطق العمل، وأن السلوك اليومي سواء كان سامياً ورفيعاً أو منحطاً وحقيراً، لن يؤثر في التنظير، فالنظر أنظف وأرقى وأسمي، ومتجاوز للأشخاص، بكلمة واحدة: الفكر خالد والسلوكات فانية. فهل جانب فيلسوفنا طه عبد الرحمن الصواب حينما ربط العمل بالنظر؟!

الهوامــش :

الهوامش:

1 - د.إمام عبد الفتاح إمام «كانط والمرأة» دار التنوير، طبعة 2012م/بيروت. القسم الثاني المخصص لزواج الفلاسفة، الصفحات:36،35،34،33 .

-2 نفس المرجع أعلاه.ص:37-36 .

-3 ديكارت «تأملات ميتافيزيقية» ترجمة كمال الحاج، بداية التأمل الأول،ص:47 .

4 - د.إمام عبد الفتاح إمام مرجع أعلاه.ص:40 41- .

-5 ماري لومونييه و أود لانسولان « الفلاسفة والحب» ترجمة :دينا مندور، دار التنوير.ط1/2015 .ص:108و109 .

-6 د.إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق.ص:26 .

7 - نفس المرجع.ص:43 .

-8 نايجل رودجرز- ميل ثومبثون «جنون الفلاسفة» ترجمة متيم الضايع دار الحوار.ط1/2015 .سورية ص:247 .

9 - ماري لومونييه وأود لانسون مرجع سابق، ص:237 .

10 -نفس المرجع،239 .

11 - نفس المرجع. ص: 240

فــوائـــح الأريـــج الثقـافـي

محمد غاني / med.ghani@yahoo.de // باحث متخصص في التصوف، المغرب

يتواصل الانسان مع محيطه بكم هائل من الرموز والشيفرات، أخذاً وعطاءً سواء شعر أم لم يشعر، هذا إن لم نقل أن لغة الإشارة هي لغة الخطاب الرئيسية على الصعيد الأفقي كما على الصعيد العمودي، أو قل إن شئت؛ إن لغة الرمز هي وسيلة التواصل بين المخلوقات كما هي الواصلة بين الخالق والمخلوق.

قد يبدو هذا الطرح على اطلاقه مجرد اطلاق الكلام على عواهنه، في حين أنه بتدقيق مجهر البحث على مختلف وسائل التواصل الكونية نجد لغة الرمز والإشارة حاضرة بقوة، بل قل هي الوحيدة الحاضرة، كوسيلة تخاطب بين مختلف الكائنات، لكن بتجليات متعددة، ابتداء من لغة التواصل الجسدي الى لغة التواصل الفكري والروحي.

فما العلاقة بين لغة الإشارة والعطر والرائحة وما علاقة هاته المفاهيم بـ«الثقافي»؟

في حديثه عن العلامة كمرادف للرمز والإشارة يتحدث آرثر ايزا برجر في كتابه النقد الثقافي بنفس المنطق فيرى أنه «من الغريب عند التطرق إلى هذا الأمر أن نعرف أن العلامة تترك لمفسرها أن يقدم جزءا من معناها، إلا أن تفسير هذه الظاهرة يكمن في حقيقة أن الكون بأسره وليس مجرد الكائنات التي تعيش به ولكن الكون كله بكائناته كجزء منه والكون الذي اعتدنا أن نشير اليه بالحقيقة –أن هذا الكون مليء بالعلامات إن لم يكن يتكون بالكامل من العلامات» (1).

خاصية حاسة الشم عند الانسان لا تخرج عن هذه القاعدة، حيث أن عملية الشم عند المتخصصين لا تخرج عن كونها فك لشيفرات المعلومات المتطايرة في الهواء القادمة من مصادرها، والتي تستقبلها خلايا الأنف، فيترجمها المخ الى روائح حتى يمكنه ذلك تمييز المواد عن بعضها البعض.

حاسة الشم هذه لا تقتصر على الانسان فقط، حيث يشترك مع غيره من الكائنات الأخرى في تلكم الملكة وان اختلف معها في نسبة قوة الشم، كذلك بعض الحيوانات يمكنها تمييز المواد الطيارة على بعد مسافات طويلة، كما أن القليل منها ككلاب الشرطة تبحث عن المفقودين والمخدرات بفضل قوة هذه الحاسة، أضف الى ذلك أن بعض الحشرات تستخدم حاسة الشم لمعرفة أماكن التكاثر والتي تستخدم من أجل هذه الغاية قروناً للاستشعار، كما تستخدم الثعابين لسانها في عملية الشم (2).

ولربط عملية الشم بالطرح الذي نرومه، نقول بأن للأفكار الإيجابية مواد متطايرة في الهواء يشمها أصحاب الأنوف الثقافية السليمة كما أن للخبيث من الفِكَر والنيات روائح نتنة تستقطب أصحاب الأنوف السقيمة وينفر منها ذوو الرفيع من الأذواق.

لا نستبعد كون حاسة الشم مثل سائر الحواس يمكن تطويرها والبحث لها عن امتدادات كونية من أجل استغلالٍ أمثل وإفادة البشرية بطرق أفضل، وفي اختراع النظارات الذكية والميكروسكوبات المتطورة خير مثال على ما نرومه.

لا يقتصر التطوير على المادي من الأشياء حيث لا يختلف اثنان على أن عالم الفكر والروح كلاهما يشتركان مع عالم المادة في الكثير من الأشياء، إن لم نزعم أن عالم المادة وعالم الفكر وعالم الروح إنما هي مستويات بعضها فوق بعض لهذا الوجود فهي وجود واحد يتجلى في طبقات ومن ثم اتحد الدين والعلم في الحث على العروج الفكري أو الروحي لاختراق المادي والوصول إلى كل ما يسعد الانسان بخلق فضاءات أرحب لأنفسنا وأرواحنا.

إذا كانت حاسة الشم عبارة عن تفكيك شيفرات الجزئيات المتطايرة في الهواء بالمنطقة الشمية، وترجمة المخ لها إلى روائح عبر المستقبلات الشمية، فإنه لا حرج علينا إن قلنا أن حاسة الشم ما هي إلا بعد واحد من أبعاد الذكاء الإنساني من أجل تفكيك خطاب المقدس من طرف المُحدَث وهي الغاية من خلق الخالق للمخلوق.

ولإسقاط عملية الشم المادية على عالم الفكر والثقافة لا بد من فهم عمليات الذكاء الإنساني من أجل تفكيك رموز الكون، حيث يتعلم الإنسان من الطبيعة التي هي سبورته الكونية الوحيدة التي يتلقى فيها الخطاب المقدس عن الحق. ألم يتعلم عملية الدفن من الطبيعة متجلية في الغراب؟ ألم يخترع صباغة أوتوماتيكة لسيارة «البورش»؟ ألم يترجم لغته الشفاهية الى رموز كتابية يُعلِّم تفكيك شيفراتها كل جيل للجيل الذي يليه؟ ألم يستطع بتفكيره وتدبره تصنيع الآلة التي تستطيع اكتشاف الكميات الزائدة عن المعدل المسموح به للسائق من شرب الخمر عند السياقة؟

لا شك أن نفس الأمر يمكن التفكير في تطويره في بعده الإيجابي كما في ذلكم السلبي، نقصد بطبيعة الحال بالأبعاد الإيجابية في هذا المضمار تطوير الآليات التي تمكن القارئ من اكتشاف هل الكتاب الذي بين يديه يستحق القراءة أم لا بمجرد تصفح بعض الورقات يشتم منها رائحة توجهه في الكتابة وعطر منهجيته ونفحة أسلوبه وأريج معانيه وفوح مقاصده، ومن خلال تلكم النظرة التي يمكن أن يتحسسها جهاز استكشافه الذي سيزيد من درجة تحكيماته يوما بعد يوم من خلال المران والتمرس، وستستطيع أجيالنا المقبلة المرور على أراضي ثقافية جديدة تتلون بألوانها في حربائية ثقافية رائقة، فتكتسي حللها وتقتبس من أنوارها، والعكس بالعكس طبعا، فإننا نقصد بالجانب السلبي أن نفس الجهاز الداخلي للقارئ سيتمكن من اكتشاف الأراضي الثقافية المهلهلة وروائحها النتنة، التي تزكم الأنوف الثقافية السليمة (3).

مراجــــع :

1 ـ آرثر أيزا برجر، النقد الثقافي، 17، ترجمة وفاء إبراهيم ورمضان بسطويسي، مؤسسة المجلس الأعلى للثقافة ضمن المشروع القومي للترجمة، 2003.

2 ـ انظر للمزيد من التفصيل خفايا حاسة الشم على الموسوعة الطبية الحديثة ومصطلح كلمة شم على الموسوعات والمعاجم.

3 ـ ينظر مقال للكاتب بعنوان: Le Cameleonisme la culture qui deteint sur l'être humain، منشور على موقع «إسلام مغربي» على الرابط التالي:
http://www.islammaghribi.com/%D9%85%D9%82%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%A3%D9%8A/le-cameleonisme-la-culture-qui-deteint-sur-letre-humain.html

المثقف المحلي/ الإقليمي ورهانات الحاضر

صالح لبريني، شاعر من المغرب

(1)

المثقف الحقيقي هو الذي يحاول استيعاب الذات والغوص في كوامنها، والتماهي مع الواقع كمعطى لا محيد عنه في الخلق الإبداعي والنتاج الحضاري، إن هذا التفاعل هو الذي يسم التجربة لدى كل مثقف بالنضج والفاعلية، ثم بالتصور العميق للفعل الثقافي، ودور الثقافة في حياة الأمم. وهذا ما نفتقده، في الآونة الأخيرة من زمننا الذي نحياه. حيث غدا المثقف خارج السياق التاريخي والوجودي، نظراً لعدة عوامل وأسباب ذاتية وموضوعية. فهناك من المثقفين من هو غارق في نرجسية كتابية، بعيدة عن الانشغالات الجماعية. وهناك قلة قليلة من المثقفين الذين ينسجمون مع ما يكتبون، حيث تتلاءم الرؤية مع التجربة في علاقة تناغم، وتماه مع الواقع، ذلك أن مشروعهم الثقافي ينطلق من خلفيات، ومرجعيات ضاربة في العمق الإنساني والوجودي، بل نجده منفعلاً ومتفاعلاً مع ما يمور به الواقع من ارتجاجات، وتغيرات وأثر ذلك على الذات كتجربة في الحياة بمفهومها الرحب، وتصور للعملية الإبداعية كبحث عن كينونة الذات في الوجود، واستشراف للمستقبل، هذا النوع يمكن أن نَسِمَهُ بالمثقف المنسجم مع طروحاته أو المثقف المبدئي.
إننا اليوم في حاجة ماسة إلى المثقف الذي يستطيع أن يكون له تأثير جلي على الذات، التي تمثل موروثاً فردياً وتراكمًا في الوجود أي كتجربة، ومرتبطاً ارتباطاً عضوياً بالمشروع المجتمعي المأمول، لآن غياب هذا الأخير هو تغييب لإرادة الإنسان في الحياة، وتحجيم لمؤهلاته التي لا ينبغي الاستهانة بها كطاقة متفردة ومنفردة. فالمثقف، من حتمية وجوده، أن يقاوم الظلم والاستبداد في شتى تمظهراتهما الاجتماعية والسياسية، الثقافية والاقتصادية، وأن يكون لسان من لا قدرة لهم على التعبير عن أحلامهم، فالناس يشتركون في الحلم، لكن صيغ التعبير عنه يكمن فيها اختلافهم.

المثقف المبدع يمثل النقيض للحضارة المادية المعولمة، أي يشكل المدافع الحق على الرأسمال المعنوي الذي تجسده الثقافة الحقيقية المنسجمة مع الطرح المجتمعي الذي يتغيى خلق إنسان منفتح، يؤمن بالتعدد والعمل على ترسيخ المبادئ والقيم السامية والرفيعة.

(2)

إن الدور المنوط بالمثقف، اليوم، دور لا يمكن التغاضي عنه، في ظل التبدلات التي مست جوهر الممارسة الثقافية، فإذا كانت الثقافة تمثل الوعي الذاتي للأمة، وجماع تاريخ وحضارة أمة ما،

وأكثر من هذا فهي الزاد الروحي الذي يحمي مجتمع ما من السقوط في رجعية قاتلة على جميع الأصعدة، وبها أيضاً تتجسد معالم التحضر والتمدن، ومقياس حقيقي للتطور والتقدم. وفي العالم العربي فإنها تحتل المناطق الخلفية والمنسية في المشروع المجتمعي للعالم العربي، ليس الآن فحسب، ولكن منذ عقود من الزمن، ذلك أنها في حكم الغياب، وهي آخر ما يُفكَّر فيه من لدن الدولة، والأكثر من ذلك تعتبرها الدولة المتسلطة آلية من آليات التحكم في سيرورة المجتمع وصيرورته، إذ تنهج سياسة محاربة كل فعل ثقافي يفضي إلى التنوير والخلق والإبداع، لاعتقاد تلك الدولة الخاطئ بكون الثقافة سبب في تأليب الشعوب على حكامها. ومن ثم نهجت الدولة أساليب التضييق والتهجين، من خلال، سن سياسة المهرجانات التي تجعل الممارسة الثقافية مبتذلة وهجينة، وحولت الثقافة إلى سلعة معروضة للبيع والاستهلاك، عبر تشجيع ثقافة «الماكدونالد» ومؤلفات ملء البطن مثل كتب الطبخ و»الكتب الصفراء» التي تفتقد للمعيارية العلمية والزخم المعرفي.

إن هذا الأمر يفرض على المثقف إعادة النظر في دوره، عبر، محاربة كل ما من شأنه أن يعيق إشاعة الفكر التنويري والعقلاني، المنسجم مع الخصوصية العربية الإسلامية التي تمثل مرجعية أساسية في تشكيل الوعي الجمعي، وكثقافة لها خصوصيات ذات أبعاد كونية، هذا الدور ليس بالأمر الهين في ظل اجتياح ثقافة الاستهلاك وعولمة كل شيء، فحتى الإنسان تحاول العولمة أن تحوله إلى مجرد مستهلك غير منتج، خصوصاً في المجتمعات التي تفتقد للحصانة المعرفية لعملية تنشئة الأجيال القادرة على تحمل مسؤولياتها في الحفاظ على الإنسان، باجتناب كل ما من شأنه، أن يكون له تأثير سلبي على الفكر والعقل، حتى لا يكون الفكر منغلقاً ومستبداً، لا يؤمن بقيم الاختلاف، ولا يأخذ بعين الاعتبار حرية الاعتقاد.

ولعل ما يبين أهمية الثقافة في حياة الناس، هو ما يتم التخطيط له، من لدن الدول العظمى، من سياسة ثقافية ترمي إلى ضرب الخصوصيات الثقافية للأمم والمجتمعات، وتحطيم الحواجز، وفرض ثقافة عولماتية استهلاكية، في دليل ساطع على القتل الممنهج للتفرد، ولكل ما يميز المجتمعات عن بعضها البعض، إنه مخطط كارثي وجهنمي سيؤدي لا محالة إلى نتائج وخيمة علينا كمجتمعات تشهد ارتفاعاً مهولاً ومخجلاً لنسب الأمية، وكذلك جراء الإقصاء الممنهج لمهام المثقف الذي يشكل البعبع الذي تخاف منه الأنظمة المستبدة، التي لم تستوعب إلى حدود الآن الدور الأساس للمثقف الذي يَحسُن بالأنظمة أن تمنح له المساحة اللائقة به حتى يقوم بما ينبغي أن يقوم به من الإسهام الفعال

يُمثل المثقف المبدع النقيض للحضارة المادية المُعولمة، إنه المدافع الحق على الرأسمال المعنوي الذي تجسده الثقافة الحقيقية المنسجمة مع الطرح المجتمعي الذي يتغيى خلق إنسان منفتح، يؤمن بالتعدد والعمل على ترسيخ المبادئ والقيم السامية والرفيعة.

والضروري في بناء مجتمع يسود فيه الوعي الذاتي والجمالي، مجتمع يوثر العقل على النقل، مجتمع أساسه إعطاء الأولوية للمصلحة العامة، وخلق إنسان يحافظ على كينونته، ووجود المجتمع بعيدا عن النظرة الشوفينية الضيقة، التي غدت الميسم الذي تتصف به مجتمعات الألفية الثالثة، حيث الأنانية والوصولية والانتهازية هي اللسان الناطق بحال الأمم، خصوصا الأمة العربية، التي تتخبط في مستنقع الجهل والتقدم في التخلف، دون أن تعي الوعي السليم لما تشكله الثقافة، من أهمية قصوى، في تشكيل وعي مُعقلن يصون كرامة الفرد والمجتمع.

(3)

تمثل الثقافة المشترك الجمعي لأي أمة من الأمم أو مجتمع من المجتمعات الحديثة، وهي المرآة التي تعكس حقيقة أي حضارة، فبواسطتها تدرك مكانة ومقام كل مجتمع بين المجتمعات، وهي التي تنعكس في سلوكاتنا وممارساتنا، وتبرز حضارة الأمم، تقدمها وتخلفها، بل هي كل ما خلفته البشرية من حضارة وأخلاق وقيم إنسانية، ونتاج معرفي له أصالته وعمقه في الطرح والتناول. الفعل الثقافي الهادف هو الذي يحمل، في طياته، القيم الإنسانية النبيلة، والأخلاق الراقية، الأخلاق هنا ليس بالمعنى الديني السطحي، إنها الأخلاق التي تقود الإنسان إلى ارتياد كل ماهو سام وطاهر، كما أنه يحفل بالمعطى العقلاني الذي يفرض على الفرد أن يوظف العقل كأداة للتحليل وفهم الواقع واستيعابه بطريقة بعيدة عن الوجدان والعاطفة، بقدر ما يحفز على التفكيك وطرح السؤال، وتجاوز الثوابت المعيقة للتطور والسير قدما نحو معانقة الجمال والخلق والابتداع بدل النقل والاتباع، خاصة ونحن نعيش وضعية استثنائية في العالم العربي الذي تكالبت عليه الأحداث والحروب والتحالفات بغية القضاء على الوجود العربي من الذاكرة الجمعية والحضارة الإنسانية، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أهمية الفكر المتنور والعقلاني في بناء مجتمع ينبذ الفكر الأحادي والانغلاق و التطرف بل يجنح إلى التعدد والتناقض والاختلاف، لأن جوهر الوجود ينبني على الاختلاف وليس على الائتلاف.

يتحمل المثقف كامل المسؤولية، فيما وصلت إليه المجتمعات من تقهقر في القيم، وتراجع في بورصة الأخلاق، إذ ما نشهده من ممارسات سواء باسم الدين أو باسم إيديولوجية لا تمت بصلة إلى الجوهر الإنساني، المتمثل في الرغبة في الحياة بعيداً عن المجازر والقتل والقضاء على كل ما يجعل الحياة حياة بكل دلالاتها الوجودية، إن ما نبتغيه من كلامنا هذا هو دعوة المثقف إلى عدم الاستقالة من مهامه، التي تفرض عليه التواجد الفعلي والحقيقي داخل المجتمع، معنيا بانشغالاته ومنغمسا في همومه، من أجل الحفاظ على المكتسبات الحضارية والعلمية والمعرفية التي خلفتها الحضارات السابقة، فالمثقف هو الذي يتخذ مسافة واضحة للتأمل والتدبر، في كل هذا التراكم الحضاري للبشرية جمعاء، وبالتالي يسعى جاهداً إلى إحياء هذا الموروث وإضافة أشياء جديدة وفق اللحظة التاريخية التي يعيشها، وترسيخ ما ينبغي ترسيخه وتنقيح الشوائب التي علقت بالفكر والثقافة، وبالعديد من الممارسات اللاعقلانية التي تتناقض مع العلم والعقل.

إن المثقف، في ظل، مجتمع المعرفة، والتطور المذهل والخارق للعقل البشري، يطرح عليه إعادة

النظر في معارفه ومداركه، في تصوراته وقناعاته حتى يساير هذا العالم المترامي الأطراف. لكن بفضل الثورة المعلوماتية، وشبكات التواصل بات ضرورياً على المثقف أن يغير من أدوات الاشتغال، ويتسلح بمعرفة جديدة متجددة، ومتحولة في نفس اللحظة، الشيء الذي يمكن من توظيف هذه المكتسبات المعلوماتية لتكريس المعرفة الجادة والهادفة، والرامية إلى إشاعة الفكر العقلاني، وثقافة الاختلاف.

(4)

ليس، من العبث، أن نؤكد على قيمة المثقف داخل المجتمع، لأن ما يقع يثبت حقيقة ساطعة لا غبار عليها تكمن في كون الثقافة ضرورة وجودية، فبدونها لا تستقيم الحياة، ولا تُبنى حضارة، ولا قيمة للإنسان في تغييب العلم والمعرفة في شتى تمظهراتها، فبواسطتها يتحقق التعايش ويسود السلم، ويصبح للحياة معنى ودلالة، كما تجعل الأمم تتفادى، كل ما من شأنه، أن يؤدي إلى التخريب والتدمير والقضاء على ما أنتجته الحضارة البشرية من قيم مادية ومعنوية.

للثقافة، عموماً، رسالة إنسانية في عمقها، تنتصر للفكر الرصين والمعقلن، ذي الرؤية الثاقبة، والتصور السليم لتجاوز كل المحن التي تمر منها الإنسانية، وجعل الناس يحيون في عالم خال من العصبيات والقبليات والعنصريات التي تهدد السلم والأمن العالميين.

المثقف الجدير بالحياة والاعتراف هو ذلك الذي يسعى جاهداً لإسعاد البشرية، وانتشالها من ربقة العبودية والبهيمية، والسمو بها بعيداً عن الضحالة والإسفاف سواء على المستوى القيمي أو العلاقات الإنسانية، وذلك بالدفاع عن الإنسان كيفما كان وأين وجد، والوقوف إلى جانب المستضعفين في الأرض، والتعبير عن أحلام وآمال الناس، ونبذ كل ما هو مبتذل وهجين، ومن ثم يستطيع المثقف الخلود في الذاكرة الجمعية للإنسانية، فكم من هؤلاء المثقفين الذين نذروا حياتهم من أجل ثقافة التفكير والعقلانية، نشير إلى الشاعر الإسباني لوركا والشيلي بابلو نيرودا والتركي ناظم حكمت، ومن القادة السياسيين نذكر محمد بن عبد الكريم الخطابي، ونيلسون مانديلا وجمال عبد الناصر، وغاندي، فهؤلاء استطاعوا، كمثقفين سياسيين، أن يهبوا تاريخهم وحياتهم من أجل القيم الإنسانية النبيلة، الشيء الذي مكنهم من الحضور الأبدي في ذاكرة التاريخ البشري.

إن ما أشرنا إليه هو المطلوب، في هذه اللحظة المفصلية من تاريخ الأمم، خصوصاً المنعطف الحاسم الذي توجد فيه البشرية حيث استشرت ثقافة التكفير بدل ثقافة التفكير مما يهدد الوجود الإنساني. أي على المثقف أن يدافع عن الإنسان كيف كان انتماؤه وعقيدته، عرقه وجنسه، لأن الثقافة، في نهاية المطاف هي النبراس الذي يزيل ظلمة التفكير الظلامي الذي يسود كافة الديانات، ويقضي على التطرف المهدد للإنسانية، ويجعل الحياة ذات معنى ودلالة.

a f k a r

متابعات

طـــه عبد الرحمـــن وتقويم الفلسفة الأخلاقية الأمريكية

منتصر حمادة *Hamada71@gmail.com*

حدث الساحة العلمية في تطوان مؤخراً، جاء من خلال المحاضرة التي ألقاها الفيلسوف طه عبد الرحمن يوم الخميس 20 مارس الماضي بكلية أصول الدين التابعة لجامعة عبد المالك السعدي بتطوان، في موضوع: «الأوامر الإلهية والفلسفة الأخلاقية»، في حفل احتفالي تميز باستقبال رسمي لإدارة الجامعة والكلية، وهو الاستقبال الذي كان مُصاحباً بحضور طلابي غفير، قلما شهدته المؤسسة الجامعية، بشهادة أهل الدار، إلى درجة حديث أحد الأساتذة في الحرم الجامعي عن لقاء تاريخي احتضنته المؤسسة.

تميزت المحاضرة التي ترأسها تاج الدين الحسيني، بإلقاء رئيس جامعة عبد المالك السعدي، حذيفة أمزيان، كلمة ترحيبية، منوهاً بموضوع المحاضرة، وأهميته في الانشغالات العلمية والفكرية في الوضع الراهن؛ وتلته مداخلة احتفالية مشهودة لعميد كلية أصول الدين، محمد الفقير التمسماني، والذي ارتأى الحديث عن المنهج العطائي (موازاة مع المنهج الطهائي)، داعياً الطلبة الباحثين إلى النهل والاستفادة من اجتهادات طه، بل توقف التمسماني عند بعض إشارات ثلاثية «دين الحياء» التي صدرت لطه عبد الرحمن في مطلع السنة الحارية، داعياً الطلبة الحضور، ومعهم الفقهاء والباحثين في العلوم الشرعية، إلى الاستفادة من هذه الثلاثية من باب المساهمة في تصحيح منهج النظر في التصورات والتصديقات، قبل أن يختتم كلمته بالتوقف عند بعض معالم المشروع الفكري المُميز لطه عبد الرحمن، وأحصاها في خصائص خمس، وجاءت كالتالي: الربانية، المنهجية، الوسطية، الموضوعية، وأخيراً، الجدة.

تعريف برموز الفلسفة الأخلاقية الأمريكية

نأتي للمحاضرة، ونورد بعض المقتطفات منها، مع الإشارة إلى أنه حتى العرض الذي ألقاه المحاضر، هو الآخر جزء من المحاضرة الأصلية، لأن سياق اللحظة في مثل هذه المناسبات، يحول دون قراءة النص الكامل للمحاضرة.

كانت المحاضرة مناسبة لكي يطلع الحضور على بعض رموز الفلسفة الأخلاقية الغربية، وسبق لطه عبد الرحمن أن توقف مراراً عند عدة رموز من المجال التداولي الغربي، الأوروبي على الخصوص، ولكن الجديد هذه المرة، يكمن في التوقف عند رموز فلسفة أخلاقية من المجال التداولي الأمريكي، أي المجال التداولي الذي لا زال بعيداً عن المتابعة البحثية والتأملية، بله المقارعة و«الاشتباك المعرفي» في مجالنا التداولي، مادامت العديد من الأقلام الفكرية والبحثية في مجالنا التداولي تختزل الفلسفة الكونية في المجال التداولي الأوروبي، بل إن بعضها لا يشتغل إلا على ما يصدر في الساحة الفرنسية أو الألمانية، فيما

يُشبه اختزال الاختزال الفلسفي.

استهل طه محاضرته بتذكير الحضور الكريم إلى أنه خلُصَ منذ أواسط سبعينيات القرن الماضي إلى أن ماهية الإنسان تتحدد أساساً بأخلاقه، وأن الأصل في هذه الأخلاق إنما هو دينه وحياً من ربه، كما اشتغل بعد ذلك على نقد الفكر المعاصر في الفكر الغربي، موضحاً كيف أن هذا الفكر فَصَلَ بين الأخلاق والدين فصلاً أفضى به إلى الخروج من الأخلاق، فضلا عن الخروج من الدين، وقد اتضحت معالم هذا الاشتغال في أعماله الأخيرة، وفي هذه الجزئية بالذات ذات الصلة بالخروج من الدين والخروج من الأخلاق، يمكن العودة إلى كتابيه «بؤس الدهرانية» و«شرود ما بعد الدهرانية».

جاء الجديد في التناول الفلسفي الغربي لهذه الثنائيات، منذ أقل من 50 سنة حينما ظهر في هذا المجتمع المعاصر، تيار فلسفي منطقي استقل كلياً عن هذا التوجه الفكري العام في الفصل بين الأخلاق والدين، إذ يُقرر هذا التيار بأن الأخلاق تابعة للدين، مُسلماً بأن إرادة الله هي الأصل في الأخلاق وباحثاً عن أصول هذه المُسَلمة في تراثه الفكري، ومطلقاً على هذه الأصول إسم «الإرادية الإلهية»، وقد برز من رجال هذا التيار الفلسفي الأخلاقي الديني المعاصر فيلسوفان منطقيان اختلف اجتهادهما في هذه المسألة باختلاف نظرتهما إلى الإرادة الإلهية، إذ رأى أحدهما أن هذه الإرادة عبارة عن أوامر؛ ورأى الثاني أنها عبارة عن قصود، فوضع نظريتين مختلفتين في صلة الأخلاق الإرادة الإلهية، ولو أن كل واحد من النظرتين لم تتخذ صورتها النهاية إلى بعد تعديلات متلاحقة.

كان الغرض من محاضرة تطوان هذه أن يبسط طه عبد الرحمن الكلام في النظريتين في صورتهما النهائيتين، ومناقشتهما من زاوية «النظرية الائتمانية» في الأخلاق، أي النظرية التي جاءت مُفصلة في أعماله منذ «روح الدين» حتى ثلاثية «دين الحياء»، بما تطلب بداية، تحديد بعض المفاهيم الأخلاقية، وتذكير الحضور بمعالم اشتغال فلاسفة الأخلاق المعاصرين، ومن ذلك التفرقة بين نوعين من المفاهيم الأخلاقية، وهما مفاهيم التكليف، ومفاهيم التقييم، حيث يكتفي هؤلاء في أغلب بمفهومين تكليفيين أساسيين، وهما الحلال والحرام، ولأن إفادة الجانب الشرعي للأوامر، عند المحاضر، أظهر في هذين المفهومين، من إفادة الجانب التخليقي، فقد ارتضى أن يستبدل بهما مفهومين قرآنين آخرين هما المعروف والمنكر؛ وعلى صعيد آخر، يكتفي هؤلاء الفلاسفة، بمفهومين تقيميين أساسيين، هما الحُسن والقبح، وواضح أنه لا خلاف على دلالتهما الأخلاقية.

النظرية الأمرية والنظرية القصدية

اعتبر طه عبد الرحمن أن النظريات الأخلاقية الإرادية [نسبة إلى الإرادة الإلهية] اختلفت باختلاف نظر هذه الأطروحات إلى تبعية الأخلاق للأوامر الإلهية، فهذه التبعية عبارة بين طرفين، واشتغل بالتحديد على نظريتين من المجال التداولي الغربي الأمريكي؛ تعود الأولى للفيلسوف الأمريكي روبرت أدامز [ازداد في 1937 وتوفي في 1996]، بينما تعود الثانية لفيليب كوين [ازداد في 1940 وتوفي في 2004].

1 ـ اشتهرت النظرية الأولى باسم «نظرية الأوامر الإلهية»، أو اختصاراً «النظرية الأمرية»، حيث حدّد هذا الفيلسوف علاقة تبعية الأخلاق للأوامر إلا بكونه عبارة عن مطابقة بين طرفين، بين الأخلاق والأوامر

الإلهية، بمعنى آخر، الأخلاق هنا هي عين الأوامر، حيث اتخذ أدامز من المنكر مفهوماً أصلاً فرّع عليه عدة مفاهيم، وجاء بتعريف اصطلح عليه بالتعريف الأمري، ومرادفه أن المعروف هو عين موافقة أوامر الإله الودود.

أبدى طه ملاحظتين، مع التركيز على تعريف المنكر:

ــ أن هذه المطابقة بين الأوامر الإلهية والأخلاق، ليست تحليلاً دلالياً للفظ المنكر، وإنما هي بيان لطبيعة المنكر.

ــ أدخل أدامز في وصفه قيداً معرفياً هو الودود، واصفاً به الإله تحت تأثير تراثه العقدي، والداعي على ذلك، هو دفع بعض الشُّبَه التي وردت في تعريف سابق للمنكر، غير أن ذلك لم يصرف عن هذا التعريف المُقيد [أي وصف الإله بالودود]، اعتراضاً آخراً، هو أن قيمة الود متى أضحت مُستقلة عن قيمة الأمر الإلهي نتج عن ذلك أن القدرة الإلهية ليست مطلقة، وهذا ما لم يمكن قبوله (أشار طه حينها إلى أن هذه التفاصيل تقف وراء اشتغال أدامز لاحقاً على تطوير نظريته).

اجتهاد روبرت أدامز في النظرية الأمرية تعرض لبعض الانتقادات الطهائية، وتوقف المحاضر عند آفتين اثنتين: أولهما تشبيه الصلة بالإله بالاجتماع البشري، (ومرد ذلك مُعتقد التجسيد وخلق الإنسان على صورة الإله، عند المسيحية)، حيث غال أدامر في تشبيه الأمرية الإلهية بالأمرية الإنسانية؛ والآفة الثانية تجزيئ تقسيم الصفات الإلهية، لأن أدامز لا يعتبر كمالات الصفات الإلهية كونها تنزل مرتبة واحدة، وإنما يُفرق بين رُتبها ولوازمها ويقدم ثلاث قيم أساسية، وهي الود والخير والعدل.

2 ــ نأتي للنظرية الثانية، وهي النظرية القصدية للأوامر، وصاحبها هو فيليب كوين، ويرى أن النزاع في مسألة المنكر والمعروف ينبغي حسمه لا على مستوى ظاهر الأوامر، وإنما على مستوى باطن الإرادة الإلهية التي هي من وراء هذه الأوامر، وباطنه هو القصد، فوضع نظريته الأخلاقية التي اشتهرت بالقصود الإلهية أو «النظرية القصدية»، وبناها في صورتها النهائية على تفريقين أساسيين: التفريق بين معنيين للقصد وهما المعنى العام والمعنى الخاص (يتجه القصد العام إلى كل الحقائق الأخلاقية، سواء كانت ضرورية أو غير ضرورية، بينما لا يتعلق القصد الخاص إلا بالحقائق الضرورية)؛ ثم التفريق الثاني بين القصد الإلهي السابق والقصد الإلهي اللاحق (المراد بالقصد السابق هو أن يقصد الإله أن يأتي المُكلف الفعل ولم يُمارس هذا المُكلف اختياره في ممارسة هذا الفعل، في حين أن المراد بالقصد اللاحق، هو أن يقصد الإله كل ما يتصف بالفعل، بعد ممارسة المكلف باختياره)، معتبراً أن القصد الإلهي للفعل هو السبب في وجود صفته الأخلاقية، فلا وجود للمنكر إلا بوجود تحريمه، ولا وجود للمعروف إلا بوجود قصد إلهي بإيجابه.

هذا التشويش الذي قد يطال المتلقي من فرط تفرعات النظرية القصدية، والسياق التداولي المرتبط به، اقتضى من المحاضر تمرير تعريف أقرب إلى التداول العربي الإسلامي، مفاده أن المنكر [عند فيليب كوين] عبارة عن الفعل الذي يجعل سابق القصد الإلهي منكراً، أما المعروف، فعبارة عن الفعل الذي يجعل سابق قصد الإله معروفاً، ليتوقف بعدها عند بعض الملاحظات، أهمها أن ما حصل مع «النظرية الأمرية» أنها قزمت الصفات الإلهية ولو أن صاحب التعريف (كوين) يرى أن تعريفه أفضل من تعريف

أدامز صاحب «النظرية الأمرية».

وعلى غرار الوقفة النقدية الطهائية مع «النظرية الأمرية»، أورد المحاضر بعض الآفات التي سقطت فيها «النظرية القصدية»، ولخصها في آفتين اثنتين: أولها أن هذه النظرية وقعت في تشبيه شؤون الإله الباطنة بالأحوال النفسية للإنسان، إذ حملها الانتقال من الإرادة الإلهية للقصد الإلهي على الخوض في الباطن الإلهي نَاسِبة للإله العقل والانتقاد كما يُنسبُ للإله، بل الأدهى من ذلك، يضيف طه، فتحت هذه النظرية، الطريق لنظريات أخلاقية أخرى تقول بما تُسميه بـ«الحياة الذهنية للإله»، تشبيها للحياة الذهنية للإنسان رغبة وانفعالا وسخطاً، وظلت هذه النظريات تتنافس على تحديد الحالة التي تميز الحالة الذهنية المزعومة. فنجد منها «النظرية الاعتقادية» و«النظرية الوجدانية» و«النظرية الرغبانية» و«النظرية التعليلية»؛ أما الآفة الثانية، فتكمن في وقوع «النظرية القصدية» في تجزئة الأفعال الإلهية، من قبيل أن الإرادة الإلهية عند أتباع هذه النظرية، إلى قسمين، إرادة التكليف وإرادة التقييد.

بعد فراغه من عرض مضامين هذه النظريات، اعتبر طه أنه لا بد من نظرية تدفع مُجمل هذه الشبهات والآفات المرتبطة بها وتدفع الاعتراضات التي وردت على هذه النظريات، وبالتحديد «النظرية الأمرية» و«النظرية القصدية».

في إطار الاشتغال النقدي والتقويمي على النظريتين سالفتي الذكر، ولأن الأعمال الأخيرة لفيلسوف الأخلاق اشتغلت بالتحديد على «النظرية الائتمانية» أو قل «الفلسفة الائتمانية»، فقد انطلق من هذه النظرية تحديداً، قصد تقويم اجتهادات روبرت أدامز وفيليب كوين، ومعلوم أن خصوصية النظرية الائتمانية، تكمن في وجهيين:

ـ أنها تصل بين روح التّديُّن وروح التفلسف، فروح التدين عند المحاضر هو «الإحسان»، وهي التي توجب انتقال المتكلف من ظاهِر الأعمال إلى باطنها؛ محولاً إلى آيات التكليف لا مجرد الاتصاف بالأشكال الشرعية؛ أما روح التفلسف فتكمن في «التفكر»، ورتبة التفكر فوق رتبة التفكير، إذ يوجِبُ التفكر انتقال العقل من ظاهر الأشياء إلى باطنها، جاعلاً من هذه الأشياء آيات تكوينية لا مجرد ظواهر طبيعية.

ـ أما الوجه الثاني الذي تتميز بها الخصوصية الائتمانية، هي أنها تستثمر في الأصول معرفة هذه الآيات التكليفية الآيات البعيدة للميثاقين الملكوتيين الذين أخذهما الحق سبحانه وتعالى على الإنسان، وهما «ميثاق الإشهاد» و«ميثاق الأمانة».

التعريف الائتماني للمنكر والمعروف

وجد الجمهور من العلماء والطلبة أنفسهم في هذه المحاضرة، أمام ثلاث نظريات فلسفية أخلاقية: «النظرية الأمرية» عند روبرت أدامز و«النظرية القصدية» عند فيليب كوين و«النظرية الائتمانية» عند طه عبد الرحمن.

واعتبر المحاضر في هذا السياق، في إطار التعريف بمعالم «النظر الائتماني»، أن هذا الأخير، وبخلاف النظر الأمري والنظر القصدي، يجعلنا نُدرك أن هذه المسؤولية بموجب ميثاق الائتمان، وقعت على الإنسان، قبل تلقي الأوامر، وقبل تبيُّن القصور، وذلك عندما مارس اختياره لأول مرة، مُتحملاً الأمانة ومتعهداً

بالقيام بواجباتها. [بمعنى أن المسؤولية عند الإنسان، سابقة على الأوامر والقصور، وهذه جزئية مفصلية في «النظرية الائتمانية»، ونحسبُ أنها مفتاح نظري يُساعدنا على مواجهة العديد من التحديات التي تواجهها الإنسانية اليوم، في حقول عدة، سياسية واقتصادية وصحية وبيئية وغيرها].

لذلك، يضيق طه عبد الرحمن، أصبح الائتمان هو الأصل في تحديد تبعية الأخلاق للأوامر الإلهية، وبناءً على هذا المعطى، يَبني المحاضر تعاريفه للمنكر والمعروف؛ فالمنكر عبارة عن الفعل الذي ائتُمِن الإله الإنسان على تركه؛ والمعروف عبارة عن الفعل الذي لم يُؤتَمن من الإله الإنسان على تركه، ليسرد لائحة من النتائج المرتبطة بهذا التعريف الائتماني للمنكر والمعروف: أن كل فعل إما ائتُمِنَ على تركه أو غير مُؤتمن على تركه؛ الحرام هو المنكر، إذ هو الفعل الذي ائتُمِنَ على تركته وأن الواجب هو الفعل الذي ائتُمِن على عدم تركه؛ الواجب جزء خاص من المعروف لأن الفعل الذي لم يُؤتمن على تركه أعمّ من الفعل الذي ائتُمِن على عدم تركه؛ بعض الأفعال يكون معروفاً وواجباً معاً، إذ ليس فقط أنه لم يُؤتَمن على تركه، بل أيضاً ائتُمِن على عدم تركه، كما أن بعض الأفعال يكون معروفاً غير واجب، لأنه لم يُؤتمن على تركه من غير أن يُؤتَمن على عدم تركه؛ وأخيراً، أن المُباح يمكن وضع تعريف ائتماني له، فيكون عبارة عن الفعل الذي لم يُؤتَمن على تركه ولا ائتمِن على عدم تركه.

وهكذا، يتضح أن تبعية الأخلاق للأوامر الإلهية تبرز في التعريف الائتماني بما لا تبرز فيه في التعريفين السابقين، الأمري عند أدامز والقصدي عند كوين، ليخلص إلى أن طبيعة الطرفين في العلاقات الثلاث المُميزة للتعريفات الثلاث مختلفة:

ـ فالتعريف في العلاقة الأمرية يربط بين الحكم الأخلاقي للفعل والأمر الإلهي، ولما كان الفعلان في هذه النظرية متطابقين، لزم عن ذلك أن العلاقة هي بين الفعل ونفسه؛

ـ أما بالنسبة للنظرية القصدية، فالعلاقة هنا بين الحكم الأخلاقي للفعل وبين ذات فاعلة، وهو الآمر الإلهي، أي علاقة بين ذات وفِعلها؛

ـ لكن في النظرية الائتمانية، العلاقة قائمة بين مؤتمِن ومؤتَمَن، أي بين ذاتين: الذات الإلهية والذات الإنسانية، وكل ذات تتجلى بأفعالها، من قبيل أفعال الأمر بالنسبة للذات الإلهية، وأفعال الطاعة بالنسبة للإنسان، وهنا تترتب أفضال كثيرة، أحصى منها طه عبد الرحمن لائحة عريضة، نذكر منها ثلاثة على سبيل المثال:

ـ منزلة الذات تعلو على منزلة الفعل؛

ـ فضل معرفة الآمر على معرفة الأمر، بخلاف السائد في «النظرية الأمرية» التي لا تهتم إلا بالأفعال، ولا يخفى أن من عرف الأوامر لا يعرف بالضرورة الآمر، وقد يَجمد على طلب الأوامر حتى إنه ينسى بالمرة الآمر، أو يختزل الآمر في الماهية الأمرية؛ أما مع «النظرية القصدية»، فإنها لم تطلب الطريق إلى معرفة الذات الإلهية، مُكتفية بأفعالها، فمن عرف القصد من الأوامر، فلا يعرف بالضرورة القاصد؛ أما النظرية الائتمانية، فبموجب وَصلها بين الذات الإلهية والإنسانية، تعتبر أن الذات الإنسانية تحتاج في إتيان أفعالها إلى معرفة الذات الإلهية التي ائتمنتها على هذه الأفعال، ومتى عرف الإنسان هذه الذات، عرف الأمانات المودعة عنده؛

ـ فضل التعامل الشهودي على التعامل الغيابي، وبيان ذلك أن التعامل في «النظرية الأمرية»، لا تحضر فيه إلا الأفعال وتغيب فيه ذات الإله وذات الإنسان، فيكون تعاملاً غيابياً كلياً؛ بينما التعامل في «النظرية القصدية»، تحضر فيه الذات الإلهية، ويحضر فيه فقط الفعل الإنساني، فيكون تعاملاً غيابياً جزئياً؛ بينما التعامل في «النظرية الائتمانية» تحضر فيه الذاتان معاً، الذات الإلهية والذات الإنسانية، بوصفهما لا ذاتين مجردتين وإنما ذاتين فاعلتين، فيكون هذا التعامل تعاملاً شهودياً صريحاً، لأن الشهود هو حضور الذات مع الذات. [الشاهد، الشهود والشاهدية.. هذه مفاهيم فَصّل فيها طه عبد الرحمن ملياً في الكتاب الأول من «دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني»، وبالتالي الحضور الكريم الذي لم يطلع قبل تاريخ هذه المحاضرة على مضامين هذه الثلاثية، وقبلها أعمال «النظرية الائتمانية»، وجد صعوبة في الإمساك بإشارات ودروس المحاضرة، نقول هذا بشهادة رموز علمية أطرت اللقاء، ولذلك كانت هذه مناسبة، لكي يكتشف العديد من الأساتذة والطلبة الباحثين اجتهادات الرجل من جهة، ومنها اجتهاده الأخير الذي يحمل عنوان «النظرية الائتمانية»، وهذه لوحدها مبادرة علمية وأخلاقية كريمة تُحسبُ للمسؤولين عن كلية أصول الدين بتطوان، وخاصة من اشتغل منذ ثلاث سنوات على توجيه الدعوة لطه عبد الرحمن لكي يُحاضر بمقر الكلية، ونخص بالذكر الأستاذ أحمد مونة بالتنسيق مع الأستاذ محمد الفقير التمسماني].

بديل «النظرية الائتمانية»

وعلى هذا، يمكن اعتبار التبعية الائتمانية هي الأصل، وأن التبعية الأمرية والتبعية القصدية، متفرعتان عنها، فالتبعية الأمرية انتزعت الأفعال من الذاتين الإلهية والإنسانية، والتبعية القصدية انتزعت الأفعال من الذات الإنسانية، وبمقتضى هذه المطرقة النقدية الائتمانية، توقف المحاضر عند مُميزات «النظرية الائتمانية» التي تخول له تجاوز الآفات التي وقعت فيها «النظرية الأمرية» و«النظرية القصدية»، ونورد منها المُميزات التالية [لأن هذا التقرير مجرد اختصار لبعض ما جاء في المحاضرة، والتي بدورها مجرد اختصار لما جاء في النص الأصلي للمحاضرة الذي لم يتلوه طه عبد الرحمن كاملاً]:

ـ تُنزه النظرية الائتمانية الإله تنزيهاً مطلقاً لأن القول بالتشبيه نقص في العقلانية، أما القول بالتنزيه فتحقق بها، وقد حصل للإنسان هذا التشهيد في ميثاق الإشهاد.

ـ لا تقول النظرية الائتمانية بالتشبه، وإنما تقول بالتقرب، لأن هذا الأخير يُوصل إلى اكتساب الفضائل ولو شابهت أسماؤها أسماء الصفات الإلهية، فإنها تباينها مُباينة مطلقة.

ـ تنفي النظرية الائتمانية أن يحصل التقرب بغير الأوامر الإلهية، لأن هذه الأخيرة محبوبة للإله، ولا أحبّ إليه بأن يُتقرب إليه بما يُحب، ولا أكثر تنزيهاً له من التقرب الذي يُحب.

ـ القيم التي توجهنا في حياتنا، مأخوذة من الصفات الإلهية، فالرحمة مثلاً، مأخوذة من الصفة الإلهية الرحمن الرحيم، وهكذا، ترى «النظرية الائتمانية» أن فطرة الإنسان حملت قدراً مقدراً من هذه القيم الصفاتية، بحيث لا يأمر الإله إلا بما يُوافق صفاته.

ـ ترجع الائتمانية إلى الاختيار الأصلي، وهو المُحدد للمسؤولية، أي قبل الأوامر الإلهية، بما يتطلب تعديل

الأوامر التي وضعها أدامز بالنسبة للنظرية الأمرية بما يوافق الاختيار الأصلي.

ـ تمتاز «النظرية الائتمانية» عن «النظرية القصدية» بكونها تقر بالشهود، أي الحضور مع الحضور، بما يتطلب تقويم «النظرية القصدية». وإذا كانت «النظرية الائتمانية» تلح على الشهود، فلأنها ترى أن العلاقة الأمرية للإله، ليس منشئوها ظاهر العالم الذي يستغني بالأوامر المسموعة، وإنما باطن العالم الذي لا تغنيه إلا القصود المشهودة، أي عالم الملكوت: إن الشهود الذي هو أساس الصلة الملكوتية هو الأصل، والقصود إنما هو فرع منه، حيث لا شهود، لا سبيل إلى قصود، ومن طلب القصود من غير شهود، فقد أخطأ القصود.

ـ يُزودنا ميثاق الائتماني بالمنظور الإشهادي وهو شهود الإنسان بالصفات الإلهية وهذا الشهود هو الذي وَرّثه القيم وحملها في فطرته، أما المنظور الائتماني، فهو منظور شهود الإنسان للأوامر الإلهية، وهذا الشهود يقفه على الأوامر الموافقة للقيم [أنظر التفصيل في «دين الحياء»]، وإذا صَحّ أن الصفات الإلهية هي مصدر القيم، وأن هذه القيم مبثوثة في أوامره، صَحّ معه أيضاً أن الأوامر الإلهية لا تأتي إلا بالخير.

واضح أن النظرية الائتمانية تحل الإشكال الفلسفي العقدي القديم الذي يسأل فيه الإنسان «هل الفعل واجب لأن الإله أمر به، أم أن الإله أمر به، لأنه واجب؟»، إذ يجوز أن يتوسّل المُكلف بأحد المنظورين الملكوتيين في التعامل مع المنظور الآخر، فمتى توسّل المُكلف بالمنظور الائتماني في التعامل مع المنظور الإشهادي صار إلى تقديم الأمر التكليفي على القيمة الأخلاقية كما لو كان يبتغي أن يعود بالأمر الإلهي إلى أصله في الصفات الإلهية.

أما إذا توسّل بالمنظور الإشهادي في التعامل مع المنظور الائتماني صار إلى تقديم القيمة الأخلاقية على الأمر التكليفي، كما لو كان لا يُفارق شهود الصفات، وقد يستمد المنظور الإشهادي به فتجده يستغرق في النوافل كأنما يشهد من القيم ما ليست لديه أوامر عليه.

كانت هذه إشارات مختصرة وملخصة لمضامين محاضرة حافلة بالمصطلحات والتفريعات، تطلبت تركيزاً كبيراً قصد المتابعة، وليس صدفة أن تتكرر العبارات التالية مراراً في ثنايا الإلقاء: «أرجو الانتباه، اصبروا عليّ»؛ «لا أريد أن أدخل في التفاصيل»؛ «هذه نقطة في غاية الأهمية»، إلخ، ومؤكد أن هذا المخلص المركز لا يحول دون العودة إلى النص الكامل للمحاضرة الذي من المنتظر أن يصدر لاحقاً حسب ما تقتضيه الأعمال القادمة لفيلسوف «النظرية الائتمانية» في مجالنا التداولي.

نواظم الكتابة والتحرير:

• لهيئة التحرير كل الحق في النشر، أو عدم النشر، أو النشر بتصرف.
• يجب ان تحمل المقالات المرشحة للنشر قيمة مضافة جديدة، وألا يكون قد تم نشرها بأي شكل من الأشكال، وألا يعاد نشرها في أي منبر بعد ان تنشر في مجلة «أفكار».
• المجلة غير مُلزمة بتبرير قراراتها بعدم النشر، ولا تخطر المساهمين بنشر مقالاتهم.
• الالتزام بأن لا تتجاوز المقالات 2000 كلمة، وألا لا تنزل عن 1500 كلمة كحد أدنى بالنسبة للمقالات، وبين 2000 و7000 كلمة بالنسبة للدراسات. وكل زيادة عن ذلك الحد تعطي لهيئة التحرير الحق في نشرها أو عدم نشرها، أو التصرف فيها بالحذف.
• الالتزام بـ100 كلمة كحد اقصى للكلمات التي تتكون منها فقرات النص.
• إلصاق حرف الواو بالكلمة التي تليه، وإلصاق الفواصل والنقط والنقطفاصلة والنقطتين وسائر علامات الترقيم بالكلمات التي تسبقها. وعدم ترك الفراغات بين سائر العلامات والاقواس والمذدوجات والشولات وبين الكلمات التي تليها من جهة الابتداء، والتي تسبقها من جهة الانتهاء.
• تجنب الإساليب الانشائية في الكتابة.
• تحري الدقة في المعلومات المكتوبة، والالتزام بالإحالة الى المصادر حين اعتماد معطيات غير متداولة.
• عدم شفع الاسماء برموز من قبيل (د) أو (أذ) أو غيرها، وفي حالة الرغبة في التعريف بشخصية معينة يوضع هامش لذلك، شرط ألا يتجاوز التعريف حدود الموضوعية.
• التزام أخلاق العلم المتمثلة في النزاهة وعدم سوق المرافعات السياسية الفجة، وعدم الخلط بين الاقتباسات والتحويرات، وتجنب السرقة وعدم التلاعب كي يظهر الأمر مُجرد توارد، لأن التوارد في المشهور يعتبر عدم دراية أو سرقة أو تجاهلاً.
• تخليص النص من الأخطاء اللغوية والطباعية ما أمكن
• استخدام علامات الترقيم بشكل متوازن، وعدم إغفالها أثناء الكتابة.
• تجنب الجمل الطويلة، والجمل الاعتراضية الطويلة.
• الإشارة الى الاقتباسات بشولتين «...»، والإشارة الى الحذف بثلاث نقاط بين معقوفتين [...]
• توحيد الاستخدامات اللغوية والاصطلاحية والمفاهيمية في كل النص.
• ترتيب الهوامش في نهاية النص، وترقيمها بشكل يدوي، وليس عبر التقنية التي يتيحها برنامج word.
• وضع أرقام للإحالات إلى المصادر والمراجع، وعلامات نجمة * للشروحات والتفاسير والتعاريف التي يراد إدراجها في الهوامش. ووضع كل من الأرقام والنجمات بين قوسين () سواء حين إيرادهما في الهامش او المتن.
• ترتيب الهوامش على النحو التالي: (اسم الكاتب أو من هو في حكم الكاتب، اسم المادة المكتوبة سواءً أكانت كتاباً أو مقالة في مجلة أو جريدة او مساهمة في كتاب جماعي، إسم الجهة الناشرة سواءً اكانت دار نشر أو مؤسسة للأبحاث، بيانات المادة سواءً أكانت سنة نشر كتاب ورقم طبعته، أو عدد مجلة وشهر وسنة نشرها، مكان النشر، الصفحة). ويجب الفصل بين كل معلومة والتي تليها بفاصلة متبوعة بفراغ.

أفكارٌ

محاور الأعداد القادمة

عدد ماي 2017. قضايا المرأة : الطريق الثالث.
عدد يونيو 2017. «العلمانية» و«ما بعد العلمانية».
عدد يوليو 2017. هاجس المؤامرة في التداولي الإسلامي.
عدد غشت شتنبر 2017: سؤال الإصلاح : السياسي والديني.

أفكار

a f k a r

مجلة «أفكار» // إرث محمد عابد الجابري // العدد 15 // أبريل 2017